CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.
D. L., 2e trimestre 1956. — Imprimeur, n° 1.459.

LA MAISON-DIEU

N° 46

LES DIMANCHES VERTS

C'est volontairement que, voulant traiter de la liturgie des dimanches *per annum*, nous ne marquons pas leur relation à l'Épiphanie et à la Pentecôte. Ils ne sont pas des dimanches *après* une fête, mais le Jour du Seigneur dans toute sa plénitude pascale.

Un effort pastoral nous a été demandé pour préparer cette année une Pâque triomphale, et la ferveur du peuple chrétien a dépassé tout ce qu'on pouvait attendre. Mais les saintes solennités pascales ne doivent pas marquer un terme, en attendant le prochain Carême : si le Mystère du Seigneur mort et ressuscité est vraiment le centre du christianisme, l'année liturgique doit en perpétuer la célébration. Le décret de mars 1955 marque une « reconquête du dimanche dans l'actuelle réforme de la liturgie » (Dom J. Hild). Le présent numéro de *La Maison-Dieu* doit aider à réaliser concrètement cette reconquête.

⁂

Elle ne se fera pas sans un effort d'approfondissement théologique de la relation entre dimanche et vie pascale, mené parallèlement à un effort de mise en valeur de la liturgie de la Parole et d'autodéfense contre l'invasion des « solennités » de dévotion, voire des fêtes profanes ou des campagnes de solidarité : quand l'*ordo* diocésain propose un dimanche la solennité du Cœur Immaculé de Marie Refuge des pécheurs et un autre celle de Marie Médiatrice, quand au dimanche de la Paix ou des Missions vient s'ajouter la fête des Mères et la campagne de solidarité contre le cancer, la tentation est grande de céder au plus facile, au plus immédiat, et de se refuser à entrer dans l'esprit de l'Église, sans pour cela manquer matériellement à aucune rubrique.

Dans son étude intitulée *Dimanches verts et Mystère pascal*, Dom J. Hild nous aide à découvrir cette relation constitutive du dimanche comme Jour seigneurial. L'article a une portée pastorale au sens le plus profond du mot, en amenant le pasteur à se refaire une âme pascale. Notre récitation dominicale de l'office divin, notre célébration des vêpres doivent s'en trouver illuminées. Certains curés qui ont cru trop rapidement devoir supprimer le rite de l'Aspersion seront peut-être amenés à réviser leur option.

L'Orient a toujours exercé dans l'Église la fonction de Conservatoire

de la Tradition antique. L'article du P. I.-H. Dalmais nous révèle la place que tient dans la liturgie dominicale byzantine la référence explicite à la résurrection du Seigneur.

Après ces deux articles d'approfondissement doctrinal, une étude très technique, mais passionnante, de Dom R. Hesbert doit nous mettre en garde contre la tentation de vouloir trouver une unité de thème dans chacun de nos dimanches. Un décalage initial entre la liste des épîtres et celle des évangiles nous l'interdit : les dimanches après la Pentecôte ne sont pas bâtis en verticale (de l'introït à la postcommunion), mais en horizontale : suite de psaumes d'introït, de graduel, de communion, de lectures d'épîtres et d'évangiles d'un dimanche à l'autre.

*
* *

« Le jour qui est appelé jour du soleil, tous (les nôtres) qui habitent les villes ou les champs s'assemblent en un même lieu. On lit les mémoires des apôtres ou les écrits des prophètes, autant que le temps le permet. Quand le lecteur s'est arrêté, celui qui préside fait un discours pour instruire, pour exhorter à l'imitation de ces beaux exemples. Ensuite, nous nous levons tous ensemble, et nous adressons des prières à Dieu. » On connaît ce texte de saint Justin qui se continue par la description de la célébration eucharistique.

Si l'aspect eucharistique du dimanche est premier, d'une manière concrète, c'est peut-être sur la prière commune et la célébration de la Parole qu'il convient d'insister actuellement d'un point de vue pascal.

Sauf dans les paroisses où un effort patient d'éducation liturgique se poursuit depuis longtemps, le mépris manifesté en fait par les fidèles envers la liturgie de la Parole, échelonnant leur arrivée jusqu'à l'offertoire, est un obstacle majeur à la création d'une véritable assemblée de prière. Le clergé porte d'ailleurs sa part de responsabilité dans cet état de choses : n'a-t-on pas longtemps présenté la solution minimiste des casuistes sur l'assistance à la messe comme la norme de la pratique religieuse exigée ? M. le professeur Fransen nous livre le résultat de son enquête historique sur l'enseignement des casuistes médiévaux et modernes relativement à l'obligation d'assister à une messe entière.

En précisant la nature exacte du prône dominical, le P. Roguet met en valeur l'importance que la prière des fidèles et le souci concret de la vie de la communauté paroissiale doivent tenir dans une célébration vivante.

La liturgie de la Parole qui prélude à la célébration de l'Eucharistie est liée à un choix bien défini par le missel romain, et cela en restreint nécessairement l'ampleur. Il reste la possibilité d'en restaurer les structures essentielles et d'en retrouver toutes les ressources dans les célébrations du soir. Le sujet a déjà été abordé au C.P.L. La chronique du P. Hum, en proposant quelques exemples de réalisations concrètes, invitera peut-être quelques pasteurs à entrer dans cette voie. Le renouveau liturgique actuel ne sera à coup sûr qu'un feu

de paille s'il ne va de pair avec une sérieuse initiation biblique du peuple chrétien. Les célébrations de la Parole doivent amener la communauté chrétienne du XX^e siècle à découvrir à son tour dans les psaumes et les prophètes « le visage de Jésus ».

*
* *

La longue série des dimanches *per annum* entre la Pentecôte et l'Avent est interrompue dans le missel par les Quatre-Temps d'automne. Nous y découvrons une vie liturgique profondément accordée à la vie rurale, marquée par la sanctification des saisons. On en saisira sans peine l'importance pastorale, au moment où l'Action catholique rurale suscite un peu partout des fêtes des moissons et des vendanges. Mais cette liturgie d'automne a des origines judaïques très lointaines. Le P. Daniélou découvre des perspectives toutes nouvelles, dans la relation de ces Quatre-Temps avec la fête des Tabernacles, qui ne sont pas sans conséquences sur le problème de la chronologie et même de la composition des Évangiles.

*
* *

L'article de M. Noirot relève, lui, de l'actualité : les réformes liturgiques récentes modifient en bien des points la législation canonique et appellent un certain nombre de remises en ordre. N'est-il pas passionnant d'appartenir à une époque de transition, comme la nôtre, où les changements et les réformes provoquent des réactions en chaîne ?

SOMMAIRE

Jean Hild, o.s.b. *Dimanches verts et mystère pascal.* 7

René-Jean Hesbert, o.s.b. *Les séries d'évangiles des dimanches après la Pentecôte* 35

I.-H. Dalmais, o.p. *Le dimanche dans la liturgie byzantine* 60

Gérard Fransen. Professeur à l'Université de Louvain. *L'obligation d'assister à une messe entière* 67

A.-M. Roguet. *Le prône dominical*..... 74

J.-M. Hum, o.p. *Les offices du dimanche soir*..... 80

Jean Daniélou, s.j. *Les Quatre-Temps de septembre et la fête des Tabernacles*.... 114

*
* *

MARCEL NOIROT. *Réflexions canoniques sur des lois liturgiques récentes* 137
Professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

*
* *

BIBLIOGRAPHIE

Frère VINCENT AYEL. *Chronique catéchistique*..... 154

Comptes rendus

CYRILLE KOROLEVSKIJ : *Liturgie en langue vivante*, 170 (I.-H. DALMAIS). — *Le saint Sacrifice de la messe*, films fixes avec livret de Dom G. LEFEBVRE, 172 (A.-M. R.).

*
* *

L'Institut Supérieur de Liturgie..... 174

Livres reçus 176

Le Congrès d'Assise et Rome, p. 3 de couverture.

DIMANCHES VERTS ET MYSTÈRE PASCAL

I

La reconquête du dimanche dans l'actuelle réforme de la liturgie

Les décrets pontificaux qui ont restauré successivement la Vigile pascale et la semaine sainte, montrent que l'Église, dans sa grande réforme de la liturgie, tient à renouveler le cycle annuel à partir de ses célébrations essentielles et fondamentales. Et, entièrement dans le sillage des mêmes préoccupations, le décret sur la simplification des rubriques a rendu au temporal sa place primordiale. De cette double initiative du Magistère suprême il résulte que, dès à présent, les dimanches retrouvent toute leur signification en même temps que leur rang privilégié.

Au centre de l'année liturgique apparaît, restaurée et revalorisée, la semaine sainte culminant à la Vigile pascale. Cette vigile constitue par excellence notre célébration de Pâques. De par son efficacité liturgique, *peculiari sacramentali vi et efficacia*, elle nous fait passer, avec le Christ, de ce monde au Père; elle jette en quelque sorte un pont mystérieux entre le samedi saint et le jour de la Résurrection, entre le tombeau et la vie nouvelle dans le Christ. En elle se concentrent, se constituent et se nouent indissolublement toutes les phases du mystère pascal, au point qu'elle signifie et réalise, toutes les fois que nous la célébrons, un formidable décalage dans notre humaine mesure de compter le temps, et qu'un monde nouveau et éternel fait irruption à travers les choses qui passent.

Tout ce mystère est inscrit dans le symbolisme même

de la Vigile pascale, dans cette nuit sainte où se lèvent notre lumière et notre joie. Faite d'un rythme de sept jours qui figurent les sept jours de la création première, la semaine s'achève avec le sabbat, le samedi. Mais la semaine qui, au soir du samedi, trouva le Seigneur étendu dans le tombeau, ne devait et ne pouvait pas s'achever comme les autres. Au delà de ce septième jour, mais dans le prolongement de son économie, Dieu voulut que, par la Résurrection du Christ, l'ordre ancien fût à la fois dépassé et complété. Comme au commencement du monde, il y eut alors encore une fois un soir et un matin, *vespere et mane, dies unus*, et aux sept jours de la création ancienne s'ajouta le huitième jour de la « re-création », qui ramène toutes choses sous un seul Chef, le Christ (Éph., 1, 10).

Quand, dans la joie et l'allégresse, nous fêtons le Dimanche de la Résurrection, notre foi chrétienne nous commande de ne pas séparer ce jour des jours qui le précèdent et l'expliquent, car l'œuvre rédemptrice du Christ crucifié, enseveli et ressuscité, ne constitue qu'un seul et unique mystère pascal. Toutes les phases de ce mystère sont d'une unité infrangible, d'une unité qui transcende divinement la semaine de sept jours et aboutit, à travers la Vigile pascale, à l'octave : *nam in octavo numero resurrectionis est plenitudo*[1].

L'octave appartient donc en propre aux fêtes pascales. Le Dimanche de la Résurrection se rattache nécessairement et inséparablement à la semaine sainte. Il apparaît comme un huitième jour. Toute la semaine qui suit est alors conçue comme une icône de la Résurrection; elle porte le nom d'octave et aboutit, au delà du samedi, au Dimanche *in octava Paschae*. Sur le plan cosmique, le rythme septénaire garde naturellement tous ses droits, si bien que le dimanche, tout en ayant sa valeur de huitième jour, reste aussi le premier jour d'une nouvelle semaine. Mais, dans les perspectives chrétiennes ouvertes une fois pour toutes, cette semaine aboutit aussi, au delà du samedi, au huitième jour, au dimanche. D'une semaine à l'autre, le dimanche rappelle alors l'*octave* avec tout le réalisme chrétien qui s'y rattache, et, d'un dimanche à l'autre, le mystère pascal

1. Saint Ambroise, *In Lucam*, VII, 173 (C.S.E.L., t. 32^4, p. 359).

communique son rythme et sa lumière, sa grâce et son eucharistie à toute la structure de l'année liturgique. Le dimanche, c'est vraiment une fête de Pâques hebdomadaire et ce n'est certes pas sans raison que l'Orient chrétien l'appelle, tout simplement, mais magnifiquement, le « jour de la Résurrection », *anastasimos*, *wosskressenje*[2].

C'est dans cette vision chrétienne et liturgique des choses que le Dimanche de Pâques d'abord, par sa référence à la Vigile pascale, reprend tout son sens. Mais notre attention est également attirée sur la façon dont la réforme des rubriques a rétabli l'octave de Pâques dans son droit imprescriptible. On peut dire qu'il s'agit ici d'une véritable restauration, au sens que la réforme de la liturgie donne à ce mot[3]. Parmi les trois octaves qui subsistent désormais, celle de Pâques émerge incontestablement, puisque l'octave de Pentecôte n'est en somme qu'une réplique de celle de Pâques et que l'octave de Noël, avec sa forme particulière, constitue seulement une semaine festive où, suivant une tradition fort ancienne, les *comites Christi* viennent, par leurs fêtes, composer une cour royale et céleste autour de la Nativité. Il se fait donc que, dégagée ainsi, l'octave de Pâques retrouve quelque chose de son authenticité première. C'est d'autant plus vrai que les nouvelles rubriques élèvent tous les jours *infra octavam* au rite double et même double de première classe[4]; elles donnent le maximum de leur appui à cette semaine pascale pour qu'elle redevienne vraiment comme un jour unique, comme un seul grand jour de fête. *Haec dies, quam fecit Dominus : exsultemus et laetemur in ea!* Nous le chantons de nouveau avec plus de vérité.

C'est dans le prolongement de cette revalorisation de l'octave de Pâques que les dimanches également sont élevés

2. On a pu écrire, mais sans preuve à l'appui, que le dimanche, conçu comme une Pâque hebdomadaire, n'a jamais pu toucher la piété des fidèles (G. Dix, *The shape of the Liturgy*, p. 359). Si c'était vrai, on ne s'expliquerait pas cette désignation, qui est populaire.

3. La réduction du nombre des octaves équivaut manifestement à un retour à la vérité des choses. En s'arrêtant trop à l'allégement que cela comporte dans le cycle annuel, on risque de ne pas en tirer les conclusions positives.

4. A.-G. Martimort, *La réforme des rubriques. Commentaire du décret* (*La Maison-Dieu*, n° 42, p. 21).

au rite double et les principaux d'entre eux même au rite double de première classe[5]. Car tout se tient dans cette réforme liturgique qui, d'emblée, s'est portée sur le donné fondamental de notre foi et de notre culte, sur « le grand événement auquel tout se réfère dans l'œuvre du salut, qui couronne et consomme toutes choses, c'est-à-dire la Résurrection du divin Sauveur » (D. L. Beauduin).

Même les dimanches ordinaires sont en quelque sorte assimilés aux fêtes, aux fêtes de seconde classe, et, suivant quelques précisions données au décret *Cum hac nostra aetate*[6], le dimanche, fût-il du rang le plus simple, revêt désormais le caractère d'*une fête du Seigneur*. Dans la logique des choses, cela revient à dire, tout simplement, qu'il est une authentique et vivante réplique de Pâques, une fête pascale hebdomadaire. Ainsi la réforme liturgique se préoccupe de rendre toute sa signification et toute sa portée à ce jour royal, après qu'il fut si longtemps l'objet d'incompréhensions pieuses et de gauchissements regrettables dont nous ne mesurons peut-être pas encore tous les méfaits.

*
* *

L'essentiel est maintenant que, sur le plan liturgique et sur le plan pastoral, nous tirions les conclusions pratiques de cette nouvelle mise en valeur du dimanche. Puisque *tous* les dimanches sont festifs, il importe de les célébrer et de les solenniser même selon le rang qu'ils occupent au calendrier liturgique. Toutefois, cette célébration et cette solennisation doivent avoir leur style propre. Il faut qu'elles soient vraies, qu'elles restent foncièrement dominicales et ne s'écartent pas de la dialectique pascale.

Au cours des premières semaines après la Pentecôte, l'aspect pascal des dimanches retient assez facilement l'intérêt spirituel des pasteurs et de leurs ouailles. Mais, à partir des mois d'été déjà, les dimanches *verts* commencent de

5. *Dubia de interpretatione Decreti S.R.C. diei 23 martii 1955*, dans les *Ephemerides liturg.*, 1956, t. 70, p. 44.

6. Ces précisions ont paru dans l'*Osservatore Romano*, 25-26 avril 1955.

paraître monotones et presque fatigants[7]. On a l'impression que le cycle liturgique est devenu sans progression, sans élan véritable. Les dimanches n'engagent plus et on se dispense facilement de les observer. Quand arrive alors le temps de l'Avent, on est heureux de voir apparaître une autre couleur et une nouvelle orientation des choses attire l'attention. Les dimanches semblent se ranimer et leur liturgie se charge d'une actualité plus pressante. Tout cela correspond à une psychologie générale qui n'échappe à personne, et il est normal que les dimanches qui précèdent et suivent immédiatement les principales fêtes de l'année — Noël et Pâques — reçoivent une solennisation propre. C'est d'autant plus normal que, dans le cycle liturgique, ils participent plus particulièrement au contenu spirituel et mystique de ces fêtes, de ces théophanies.

Toutefois, on aurait tort de s'autoriser des sommets festifs pour sous-estimer si peu que ce soit les dimanches *per annum*, ces dimanches ordinaires auxquels est en usage, non pas le blanc pascal[8], mais simplement la couleur verte[9]. Si ces dimanches donnent parfois l'impression de monotonie, ce n'est évidemment pas à cause de la couleur de la chasuble que porte le prêtre! C'est bien plutôt parce que nous ne vivons plus assez au diapason du prodigieux mystère pascal,

7. C'est sans doute la raison pour laquelle on y substitue si volontiers des fêtes de dévotion.

8. La spécification des couleurs liturgiques semble avoir commencé avec le blanc pascal. Ainsi, saint Césaire d'Arles donna à un pauvre la chasuble (de couleur sombre) qu'il portait aux processions et une autre, blanche et précieuse, réservée aux fêtes de Pâques : *casulam quam processoriam habebat albamque paschalem* (P. L., 67, 1017). Grégoire de Tours parle de chasubles blanches que les prêtres portaient aux fêtes de Pâques (P. L., 71, 1045).

9. Si nous comprenons bien les dispositions du Cérémonial des évêques, le vert serait signe d'une moindre solennité. Déjà Innocent III, après avoir amplement commenté les couleurs liturgiques en usage à son époque, ne découvre aucun symbolisme au vert, quand il écrit simplement : *Restat ergo, quod in diebus ferialibus et communibus viridibus sit indumentis utendum, quia viridis color est inter albedinem et nigredinem et ruborem* (*De sacro altaris mysterio*, I, 65; P. L., 217, 102). Le vert conviendrait donc parfaitement aux féries de l'année, alors que le blanc serait davantage en rapport avec le mystère pascal du dimanche. Notons que le canon des couleurs liturgiques, tel qu'il est en vigueur, ne fut fixé qu'à la réforme de saint Pie V. Et la restauration de la semaine sainte montre qu'il n'est pas immuable.

qui forme l'ossature de notre foi chrétienne et insuffle une âme à toute notre liturgie.

Mais, comme le remarquait Victor Poucel, « il ne suffit peut-être plus de dire que nous y croyons : il faut sentir le dimanche! » Et, pour sentir ce que ce jour devrait être pour nous, il faudrait peut-être avoir passé par toute l'histoire de l'économie du salut et se souvenir en particulier du sabbat, qui fut essentiellement un signe de l'Alliance de Dieu avec son peuple. Les correspondances typologiques entre les deux Testaments sont là pour montrer que le dimanche, par sa référence au mystère de Pâques [10], est par excellence le jour qui, chaque semaine, rappelle l'Alliance nouvelle et éternelle : Alliance fondée sur la Croix du Christ, authentifiée et scellée par sa Résurrection. Symbole de cette Alliance, le dimanche la rappelle et la renouvelle en même temps. Il suscite sur nos lèvres et replace entre nos mains la grande action de grâces, l'*eucharistia*, que le Seigneur lui-même a rendue et rend toujours à son Père, pendant que nous nous y unissons en célébrant son mémorial pascal [11].

Pour que cette réalité du dimanche ne nous glisse pas entre les doigts et pour que la célébration de ce jour saint exerce son rayonnement pascal, nous devons prendre conscience de notre dignité de chrétiens et avoir à cœur de former de plus en plus le peuple de Dieu [12], l'*Ecclesia resurgentium* (S. Ambroise).

10. Dans la collecte du vendredi de l'octave de Pâques nous lisons : *qui paschale sacramentum in reconciliationis humanae foedere contulisti...*

11. La célébration primitive du dimanche fut sans doute influencée par le rituel du repas sabbatique des juifs. Ce repas (que beaucoup de juifs pieux pratiquent encore aujourd'hui) comporte une action de grâce où, sans être nommée explicitement, l'Alliance sainte fournit cependant le motif eucharistique : *Béni sois-Tu, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, parce que Tu nous a sanctifiés par Tes commandements, parce que Tu as voulu nous accepter pour Tiens et que, dans Ton amour et Ta bonté, Tu nous as donné le sabbat, le jour saint, comme une propriété éternelle, en mémoire de Ton œuvre créatrice. C'est la première de toutes les festivités saintes, un mémorial de la sortie d'Égypte : vraiment, Tu nous as choisis et sanctifiés au milieu de tous les peuples pour que nous soyons à Toi et pour que nous observions le sabbat, le jour saint, que Tu nous as donné dans Ton amour et Ta bonté : béni sois-Tu, roi éternel, qui sanctifies le sabbat!*

12. Cf. *Les fondements spirituels d'un ressourcement du dimanche*, dans *Le dimanche et sa célébration* (deuxième semaine d'études liturgiques de Luxembourg), pp. 99-114.

II

Le mystère pascal dans la structure et dans les symboles de la célébration du dimanche

Le dimanche de *Quasimodo*, nous demandons à Dieu qu'à la fin des fêtes pascales nous puissions en maintenir le mystère dans notre conduite et dans notre vie : *Haec, te largiente, moribus et vita teneamus*[13].

Les fêtes pascales, par leur efficacité propre, nous ont saisis et nous ont fait passer à un niveau spirituel de fête, de paix et de joie qui ne nous est pas naturel. C'est une anticipation de ce que sera le jour où, dans la bienheureuse *Pentecostè* du ciel, la grâce du Christ s'épanouira pleinement en nous. Mais en attendant, le chrétien — et le saint moins qu'un autre — ne peut pas vivre dans une fête ininterrompue. Les fêtes sont des symboles efficaces, mais, à l'instar des sacrements, elles passent en laissant derrière elles la grâce qui doit transfigurer la vie terrestre dans toutes ses dimensions[14].

Cependant, pour « tenir » cette grâce pascale, toujours engagés que nous sommes dans la lutte contre le péché et le mal, il nous faut le secours de Dieu, *te largiente*! Il faut la possibilité de se retremper aux sources. Le long de la route il faut en quelque sorte des relais pour refaire le plein des énergies spirituelles par un contact renouvelé avec le mystère pascal, accessible dans toute son authenticité objective. C'est dans cette perspective qu'apparaît alors le dimanche comme un huitième jour qui transcende la vie présente, comme un mystérieux point rythmique introduisant, dans la succession des jours, une grâce de repos et d'élan nouveau.

13. Voir l'excellent commentaire que le Rme Père Abbé Dom B. Capelle, O.S.B., donne de cette collecte (*Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*, t. I, p. 233).

14. Quand les Pères de l'Église parlent d'une fête perpétuelle, d'une fête de Pâques ou de Pentecôte qui dure toujours, ils envisagent ce que dans la foi et l'espérance nous possédons déjà, bien qu'il nous reste à l'acquérir définitivement en portant, également toujours, la croix du Seigneur. Nul mieux que saint Léon n'a formulé cette doctrine, quand il dit : *Dominica cruce semper armamur, nec unquam a paschali festo recedimus* (*Sermo 2 De Resurr. Domini*, 4).

L'Église accueille le dimanche comme une icône de la Résurrection et comme une réplique de la fête de Pâques, et pour le célébrer, c'est à cette solennité des solennités qu'elle se réfère : elle en reproduit la Vigile[15] et remet en œuvre les grands symboles liturgiques du mystère pascal : la lumière et l'eau, le pain et le vin[16].

Dès son origine, à Jérusalem même, au temps des Apôtres, le dimanche se célèbre par une veillée sainte. Cependant, au fur et à mesure que se développe la liturgie, cette vigile dominicale emprunte ses formes et son symbolisme à la grande vigile de Pâques. Elle devient typiquement *pascale*. On y veille et on y prie pour s'unir au Christ dans son *transitus* et pour passer avec lui du monde présent à la vie de la grâce, des œuvres serviles à la liberté des enfants de Dieu. Même l'effort ascétique, élément constitutif de la vigile liturgique, est considéré sous son aspect foncièrement pascal, ayant pour rôle, non pas seulement de faire mourir au monde et au péché, mais aussi et surtout de préparer au Jugement final. Toute une tension mystique, orientée vers l'objet de l'espérance eschatologique, est en effet sous-jacente à cette synaxe nocturne. L'accent est si bien mis sur l'attente du Seigneur que la célébration de l'Eucharistie, avec tout le mystère pascal qu'elle réactualise, est conçue surtout comme l'*apophanie* sacramentelle du Ressuscité au milieu des siens.

Contrairement à ce que l'on pense parfois, cette mystique pascale du dimanche était profondément vécue par les premiers siècles chrétiens. C'était pour eux une réalité et non pas seulement un bel idéal, et longtemps la piété de l'Église s'y est portée d'une façon privilégiée. A la grande époque de la liturgie gallicane, la vigile dominicale est encore l'objet de toute la sollicitude de l'*Ecclesia orans* et

15. Historiquement le dimanche est sans doute antérieur à la fête de Pâques, mais, sans poser cette question, la Vigile pascale doit être regardée, dans la pratique liturgique de l'Église, comme « la Mère de toutes les vigiles », parce qu'elle en est la principale.

16. « Chaque semaine, le jour de notre Seigneur et Sauveur, nous célébrons Pâques en accomplissant les mystères de l'Agneau véritable, par qui nous avons été rachetés » (Eusèbe de Césarée, *De sollemn. Pasch.*, 7).

on la conçoit parfaitement dans le prolongement de Pâques[17].

Il va cependant de soi que la vigile du dimanche ne revêt pas la même solennité que celle de Pâques et qu'on n'y consacre pas autant de temps. Même en parlant d'une *pannuchis*, on semble en réduire passablement la durée. Mais ce qu'il importe de relever, c'est le souci, la préoccupation même qu'on a de sauvegarder en toute occurrence le symbolisme pascal tel qu'il est inscrit dans le temps lui-même de la vigile. Le professeur E. Griffe cite un document qui paraît très significatif à ce sujet, parce qu'il règle soigneusement le moment auquel la vigile dominicale doit commencer, suivant les diverses saisons de l'année, pour se terminer toujours à l'heure *pascale*, où la lumière de l'aurore triomphe des ténèbres de la nuit. En été, entre Pâques et le mois d'octobre, où les nuits sont courtes, on veille dès que le soir est tombé, mais en automne et jusqu'à Noël, à partir du chant du coq seulement; enfin, entre Noël et Pâques, à partir de minuit[18].

Dans la tradition ancienne, la veillée sainte du dimanche se clôt par la célébration de l'Eucharistie. L'heure normale de cette Eucharistie dominicale coïncide donc avec les premières lueurs du jour et devient significative de l'apparition du Seigneur ressuscité. Mais pour permettre au grand nombre des fidèles d'y prendre part, un intervalle plus ou moins long se crée bientôt, ici et là, entre l'office nocturne et la messe, surtout quand les deux ont lieu dans des églises différentes. Pendant que la messe *pro populo* se détache ainsi de la vigile et se place au cours de la matinée, un autre courant reste fidèle à la tradition, célèbre la vigile et maintient aussi une célébration eucharistique à la fin des laudes. Pour souligner l'incidence pascale entre l'office

17. E. Griffe, *Les paroisses rurales de la Gaule* (*La Maison-Dieu*, n° 36, pp. 33-62). Cf. le paragraphe fort suggestif sur la vie paroissiale, pp. 58 sq.

18. Il s'agit d'un règlement d'Aunarius, évêque d'Auxerre, à la fin du VI[e] siècle : *Instituit ut omnibus dominicis diebus ab universis archiprespiteris vel abbatibus taliter vigiliae in propriis locis fiant, hoc est a die sancto Paschae usque calendas octobris a primo sero usque ad inlucescentem diem, a Kalendis vero octobris usque natalem Domini a gallorum cantu, et a natale Domini usque in Pascha a media nocte* (A. Lognon, *Pouillés de la province de Sens*, p. 232).

vigilial et l'Eucharistie, on célèbre alors volontiers, à la fin des laudes, non pas la messe du dimanche en question, mais la messe votive de la Résurrection, c'est-à-dire celle du Dimanche de Pâques : *Resurrexi, et adhuc tecum sum*[19].

*
* *

Au milieu du IX[e] siècle (et sans doute bien avant les premières attestations que nous en avons), la messe solennelle du dimanche est précédée de l'*aspersion avec l'eau bénite*. Ce rite est d'une irradiation pascale incomparable, et parce qu'il est d'origine paroissiale plutôt que monastique, il importe de le mettre en relation avec les fonts baptismaux[20]. Le R. P. Roguet écrit à ce propos : « Si la grand-messe paroissiale, la vraie et officielle « réunion commune », est précédée de la cérémonie, si méconnue et si négligée, de l'aspersion avec l'eau bénite, au chant de l'*Asperges*, c'est pour signifier que l'eau baptismale, dont l'eau bénite est un rappel, nous a rassemblés en une Église, capable d'offrir au Père le sacrifice du Christ[21]. »

Le sens profond de cette aspersion est donc d'abord de rappeler et de renouveler d'une certaine façon la grâce baptismale, qui fonde notre titre à prendre part à l'assemblée du dimanche et à toute la destinée de l'Église. Le renouvellement de la grâce baptismale, avec toute la gamme de significations qu'il peut avoir, est assurément d'abord une affaire personnelle, puisqu'il regarde l'âme et le cœur[22],

19. Quelques très rares communautés religieuses, dont la tradition remonte à cette époque, ont conservé la messe de Pâques au matin des dimanches *per annum*. C'est notamment le cas des chanoinesses du Saint-Sépulcre, dont l'institution vient du XII[e] siècle et dont la devise *Erit sepulcrum eius gloriosum* dénote toute une spiritualité pascale.

20. Le nouveau rituel de la Nuit de Pâques, par sa rénovation des promesses du baptême suivie d'une aspersion, vient manifestement corroborer cette interprétation.

21. A.-M. Roguet, O.P., *La messe. Approches du mystère*, p. 13.

22. C'est dans cette perspective des choses que se justifie et se recommande la confession en vue de sanctifier le dimanche dans la pureté du cœur. Le sacrement de la rémission des péchés est pascal, pour le moins autant que le baptême lui-même, puisqu'il fait partie du message du Christ ressuscité (Jean, 20, 23). Dom Vonier écrit : « La blancheur que le Christ attend de l'Église n'est pas celle du

mais il n'en est pas moins une affaire ecclésiale. Car l'Église est un peuple, et « un peuple n'est jamais universellement purifié » [23]. Après une semaine de labeurs et de dispersions multiples, il importe de refaire l'assemblée des baptisés et de resserrer l'Église de ceux qui ressuscitent. C'est bien dans ce sens que l'aspersion au début de la réunion dominicale constitue un sacramental magnifique, qui purifie les âmes et accorde les esprits.

Cependant, pour découvrir toute la portée que ce rite a dû avoir à ses origines, il faut encore aller un peu plus loin et relever les vestiges par lesquels il se rattache à la vigile, au baptême et même à l'Eucharistie de la Nuit de Pâques.

Tout porte à croire que dans les églises de campagne surtout, où l'on n'avait pas les moyens de célébrer ni la vigile ni les heures du dimanche, on se soit préoccupé de créer une sorte de compensation, une sorte d'office raccourci, afin de préparer les fidèles, dans le cadre de la liturgie elle-même, à une célébration vivante de la messe paroissiale. C'est dans le sillage de tentatives de ce genre que dut alors prendre naissance le rituel de l'aspersion, intégrant tous les éléments constitutifs d'un office : une antienne, un psaume, un verset et une oraison [24].

Notons maintenant que, de tradition, l'aspersion avec l'eau bénite est faite d'abord du côté des femmes et ensuite du côté des hommes. Dans cet usage de grouper séparément les hommes et les femmes, il subsiste une trace de l'antique rituel du baptême, pratiqué au cours de la Nuit pascale. Le baptême, conçu et pratiqué comme un véritable bain, exigeait une nudité complète [25], en sorte qu'il était conféré

baptême seulement, mais encore celle de la justification par le sacrement de pénitence, second et incessant baptême des chrétiens » (*L'esprit et l'Épouse*, p. 209).

23. D.-A. Vonier, *Le peuple de Dieu*, p. 83.

24. Une telle préoccupation paraît ressortir déjà de l'*Epistola synodica* d'Hincmar, qui ordonne l'aspersion dominicale dans les églises de la campagne, desservies par un prêtre : *Ut omni dominico die quisque presbyter in sua ecclesia ante missarum solemnia aquam benedictam faciat..., de qua populus intrans ecclesiam aspergatur, et qui voluerint... ex illa accipiant et per mansiones et agros et vineas... conspergant* (P. L., 125, 774).

25. Pour tout le symbolisme qu'on pouvait attacher au baptême par immersion, voir W.-C. van Unnik, *Les cheveux défaits des femmes baptisées* (*Vigiliae christianae*, t. I, pp. 77-100).

aux hommes et aux femmes séparément. Après le baptême, les néophytes, portant le cierge baptismal allumé, faisaient solennellement leur entrée à l'église en s'avançant sur deux files, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre, et ainsi tous prenaient place pour achever leur initiation par la participation à l'Eucharistie pascale.

Dans ce contexte historique des choses, tout le rituel de l'aspersion prend une signification prodigieuse : il *constitue* vraiment l'assemblée dominicale. Par sa vertu propre et par sa rare puissance évocatrice, il rattache cette assemblée à celle de Pâques. En célébrant le dimanche, la communauté chrétienne réapprend, dans son culte, comment elle-même est née et comment elle doit vivre du mystère pascal de son Seigneur. Ainsi la liturgie du dimanche apparaît non seulement comme une célébration du jour auquel le Seigneur est ressuscité, mais aussi comme un renouvellement, comme un prolongement et une extension, voire comme une progression eschatologique de la liturgie de Pâques et de tout ce qui se rattache à celle-ci.

On pourrait objecter qu'en notre temps, où la communauté chrétienne se recrute par le baptême des enfants, tous ces parallèles deviennent psychologiquement inopérants et inefficaces. Mais ce serait oublier tout le rituel de la rénovation des promesses baptismales qui, au cours de la Vigile pascale, constitue incontestablement un admirable ressourcement de l'aspersion dominicale. Quand, à la Vigile pascale, les fidèles ont porté leur cierge allumé[26] et renouvelé solennellement leur renoncement à Satan et leur adhésion au Christ, et quand, après cela, le prêtre a traversé leurs rangs et répandu sur eux l'eau lustrale et pascale, alors même un enfant pourra, le dimanche, faire le parallèle entre ce grand rite de la Nuit sainte et celui de l'aspersion dominicale.

26. En demandant aux fidèles d'allumer leurs cierges au cierge pascal et de les tenir en main pendant l'*Exsultet* et le renouvellement des promesses baptismales, et en voyant le grand accueil qui a été fait à ce rite, l'Église semble donner tort à ceux qui pensent que l'homme d'aujourd'hui n'est plus accessible au symbolisme liturgique. Il y a des cas où c'est seulement en n'étant pas *moderne* du tout que la liturgie pourra rendre au monde *moderne* le service que celui-ci attend d'elle.

*
* *

Mais, à l'instar de l'eau sanctificatrice, la lumière — cet autre grand symbole sacramentel de la Vigile pascale — demande à être mise en évidence dans la célébration du dimanche. Déjà dans les *Actes des Apôtres*, saint Luc remarque que la réunion dominicale et la fraction du pain avaient lieu dans une profusion de lumière : *erant autem lampades copiosae in caenaculo*, dit le texte de la Vulgate. A une époque où la liturgie chrétienne connaît son premier grand épanouissement, Éthérie raconte qu'à Jérusalem, au soir du samedi, la synaxe dominicale débute au milieu d'un véritable ruissellement de lumière. Et la liturgie orientale a conservé la tradition de célébrer, tous les samedis soir, une vigile qui, par sa structure même, veut rappeler et reproduire celle de la Nuit pascale : le lucernaire y est joint à l'office nocturne, afin de constituer une véritable veillée. Si, chez nous, l'eucharistie lucernaire intervient magnifiquement à la Vigile de Pâques, elle ne semble cependant pas avoir influencé nos premières vêpres du dimanche, au soir du samedi. Mais rien n'empêche de placer ces vêpres à leur heure normale, à l'heure où s'allument les lampes, et de les mettre ainsi dans un rapport symbolique avec le *lucernariae devotionis tempus*[27]. Par cette heure où elles se font, par les cierges qu'on y allume et par le mystère de leur prière ecclésiale, elles évoquent bien le souvenir de la veillée pascale, en proclamant, comme celle-ci, la lumière indéfectible du Christ, à laquelle l'Église allume la lampe de sa charité et de son espérance pour veiller et pour célébrer le jour du dimanche.

*
* *

Après la lumière et l'eau, deux autres grands symboles

27. Toutefois, quand on pense au rite si symbolique du lucernaire oriental, on souhaiterait davantage : peut-être une liturgie vespérale, très courte et très simple (construite sur le schéma de l'*Asperges*), qui, au soir du samedi, comporterait l'allumage rituel des luminaires liturgiques du dimanche et l'encensement de l'autel — une liturgie séparable des vêpres proprement dites et, conséquemment, réalisable même dans les petites paroisses.

— le pain et le vin — interviennent dans la célébration du dimanche pour nous faire entrer en partage du mystère pascal du Seigneur, pour nous le révéler, pour nous le faire contempler et pour nous le donner, enfin, en signe d'alliance et comme « une propriété éternelle ». La signification pascale du pain et du vin est si bien connue qu'il suffit d'en esquisser seulement ce qui concerne plus particulièrement l'assemblée eucharistique du dimanche[28].

Sous les symboles du pain et du vin, le Seigneur nous a laissé son mystère pascal dans son intégralité et dans son indivisibilité, avec tout son dynamisme sacramentel et son orientation eschatologique. Voilà pourquoi la liturgie du dimanche, comme celle de Pâques, n'est pas concevable sans la célébration de la sainte messe, le Seigneur lui-même ayant dit : « Faites *ceci* en mémoire de moi. » Sous les symboles du pain et du vin, nobles et simples, efficaces et évocateurs, nous atteignons et nous tenons la mort et le tombeau du Seigneur, sa résurrection et sa glorification, afin de nous y unir à lui dans tous ces mystères et de passer par lui, avec lui et en lui au Père, pour célébrer une éternelle action de grâces.

Ici les événements de notre salut ne se succèdent pas, mais se trouvent les uns dans les autres, et nous les vivons aussi les uns dans les autres. Une mystérieuse « contemporanéité »[29] nous fait rencontrer le Christ dans tout son itinéraire pascal, en sorte que, tout en étant encore au milieu des choses qui passent, nous vivions déjà une anticipation de l'éternel. Le dimanche nous comprenons donc mieux que les autres jours de la semaine le *donec veniat* que saint Paul a, une fois pour toutes, attaché à ce pain et à cette coupe qui annoncent la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il revienne (1 Cor., 11, 26). Le dimanche, nous comprenons mieux, parce que c'est le jour qui nous donne

28. Sur le symbolisme du pain et du vin, cf. le cahier 18 de *La Maison-Dieu* (1949, 2), et, sur l'assemblée liturgique : A.-G. Martimort, *L'assemblée liturgique, mystère du Christ* (*La Maison-Dieu*, n° 40, pp. 5-29), et Mgr L. Terrier, *De l'assemblée chrétienne à l'assemblée des hommes* (*ibid.*, pp. 108-117).

29. Kierkegaard, à qui l'on doit cette expression, ne l'appliquait pas à la vie liturgique, mais à cette « rencontre avec le Dieu vivant » qui, en christianisme, ne peut pas faire abstraction du mystère de la liturgie.

la clef du mystère pascal : « Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire (Lc, 24, 26) ? »

C'est la raison pour laquelle, le dimanche, la célébration de la messe nous introduit d'une façon privilégiée dans la dialectique de ce mystère. Cette dialectique envisage les choses et les événements au delà de ce qu'en disent les apparences. Ainsi elle appelle « mort » ce que la nature appelle « la vie », et « vie » ce que la nature appelle « la mort ». Paradoxalement elle enseigne que tout en étant ressuscités avec le Christ, il nous faut encore mourir avec lui. Elle nous fait vivre en sorte que ce ne soit plus nous qui vivons, mais le Christ qui vit en nous, et qu'ainsi la mort elle-même devienne un gain, une victoire de la vie et une action de grâce offerte à Dieu : « Seigneur, je te bénis de m'avoir créée! » disait sainte Claire en mourant.

Jusqu'à ce que le Seigneur revienne, ce sont les symboles du pain et du vin qui, sur l'autel, perpétuent parmi nous le mystère pascal dans toute son authenticité. Mais ces symboles nous apprennent aussi à imiter ce que nous célébrons et à suivre la dialectique que la mort et la résurrection du Seigneur ont introduite une fois pour toutes dans notre existence chrétienne. Car « celui qui est nouvelle créature est enivré et nourri par le Seigneur lui-même. Cette participation au corps et au sang du Christ n'a pas d'autre effet que de nous faire passer en ce que nous recevons, si bien que nous portons en notre âme, en notre chair et en tout ce que nous sommes, celui avec qui nous sommes morts, ensevelis et ressuscités[30] ».

Le pain et le vin ont un symbolisme ambivalent, qui leur permet de signifier à la fois la mort et la vie, la croix et la joie. Dans la Bible, le pain symbolise, d'une part, le labeur de l'homme, sa condition de pauvre, sa vie dure et pénible, et on parle du pain de la douleur et de l'affliction, du pain de la route et de l'exode, — et, d'autre part, ce même pain est symbole de la bienveillance et de la bénédiction de Dieu, de l'union fraternelle et de l'amitié, de la condition libre et de l'action de grâce, et on parle du pain qui fortifie le cœur de l'homme, du pain

30. Saint Léon, *Sermo* 12, *De Passione Domini*, 7 (P. L., 54, 357).

que Dieu donne à l'homme et du pain que l'homme offre à Dieu, son Seigneur. Le vin a pareillement un double et paradoxal symbolisme. Il signifie la faiblesse humaine, l'épreuve, le renoncement et, en même temps, la bonté, la beauté, la joie et la béatitude, la bénédiction divine et l'action de grâce : on parle de la coupe qui contient la fureur de Dieu et l'amertume, et de la coupe qui est gage d'amitié et de salut.

C'est donc cette ambivalence antinomique qui permet au pain et au vin de composer leur symbolisme en vue de signifier la *Pâque* du Christ et la dialectique déroutante et consolante à la fois qui s'y trouve impliquée. C'est grâce à cette ambivalence que se fonde l'aptitude particulière du pain et du vin à devenir, au milieu de nous et entre les mains de l'Église, icône et approche, symbole et sacrement du mystère pascal.

Dans le symbolisme sacramentel du pain et du vin, l'Alliance nouvelle et éternelle se noue et se constitue sans cesse, reliant la terre au ciel. Mais, tout en orientant ainsi vers les réalités eschatologiques, ce pain et ce vin eucharistiques indiquent aussi une incidence pascale qui regarde les réalités terrestres : rachetées, elles aussi, il faut les sanctifier et non pas les trahir. Et tout en constituant un repas cultuel qui anticipe le banquet céleste de la béatitude, ce pain et ce vin constituent aussi un repas fraternel, qui nous rattache plus que jamais aux hommes, nos frères. Car « le repas dominical est celui que nous prenons en commun avec le Seigneur et nos frères » (saint Jean Chrysostome). C'est toujours à la *fraction du pain*, faite de charité fraternelle et d'action de grâce, que nous reconnaîtrons le Seigneur ressuscité : *Et cognoverunt eum in fractione panis* (Lc, 24, 35). Mais, à cette charité et à cette action de grâce, le Seigneur reconnaîtra aussi les siens[31], et c'est par là, en définitive, que le dimanche doit faire rayonner le mystère pascal parmi nous.

31. Les versets alléluiatiques du deuxième dimanche après Pâques suggèrent cette réciprocité.

III

Le mystère pascal dans l' « ordinaire » des dimanches « per annum »

A aucune époque de l'année, les textes liturgiques ne soulignent le *dimanche* comme après la Pentecôte et après l'Épiphanie. En effet, pendant l'Avent, le Carême et même pendant le temps pascal, la célébration du dimanche est pour ainsi dire intégrée au grand rythme du cycle *annuel*, où elle apparaît d'abord dans sa référence à la fête de Pâques et s'inspire donc plus immédiatement des « temps liturgiques ». Mais depuis la Pentecôte jusqu'à l'Avent et depuis l'Épiphanie jusqu'au Carême, c'est le cycle *hebdomadaire* qui dégage plus clairement son rythme en donnant au dimanche et à chacun des jours de la semaine son « ordinaire » propre.

En essayant de montrer comment l'ordinaire[32] des dimanches *per annum* contient et véhicule le mystère pascal, une double remarque préliminaire semble s'imposer :

Premièrement : cet ordinaire ne relève pas *tous* les thèmes du dimanche. La liturgie, en effet, procède, non pas par voie discursive, mais par voie de contemplations circulaires et progressives. Il lui suffit donc, dans le cas qui nous occupe, de se porter, ici ou là, sur l'un ou l'autre fait, sur l'une ou l'autre image, laissant ensuite à notre tissu imaginatif et contemplatif la possibilité de jouer son rôle.

Deuxièmement : de tous les thèmes mis en œuvre, quelques-uns seulement se rapportent plus immédiatement au dimanche, tandis que les autres s'attachent plutôt à faire déboucher le mystère pascal dans les grandes intentions de la prière ecclésiale et à transfigurer par là les diverses

32. Dans le cadre de ces réflexions il n'est pas possible d'envisager le propre de chacun des dimanches « verts », mais il est évident que, là aussi, le mystère du dimanche s'exprime et se répand, d'autant plus qu'il comporte la lecture de l'évangile, où le Seigneur nous apparaît dans sa parole et dans ses grands gestes de sauveur. Il y aurait encore à noter certaines pièces du graduel, puis les oraisons et notamment les postcommunions qui présentent toutes des incidences pascales.

situations de l'existence chrétienne. Quand, par exemple, les capitules des petites heures du dimanche rappellent la grande loi de la charité, enracinée en Dieu lui-même, c'est bien dans les perspectives ouvertes par le mystère pascal qu'il importe de les comprendre.

*
* *

La majeure partie de l'ordinaire du dimanche est composé de *psaumes*. Ces psaumes ont été choisis parmi ceux qui, en raison de leur sens messianique ou de leur référence typologique, évoquent le mystère pascal, le laissent parler ou l'écoutent, l'accueillent ou l'acclament, pendant qu'il opère déjà sa grâce dans l'Église en prière. Dans un article d'une importance capitale, présentant la piété pascale comme le thème fondamental de l'office divin, le professeur B. Fischer[33] établit que ce choix des psaumes date sans doute d'une époque où le dimanche était encore compris comme une pâque hebdomadaire et un écho liturgique de la fête de Pâques. Dans la tradition antique et même primitive, en effet, presque tous ces psaumes se trouvent interprétés dans un sens pascal, et certains d'entre eux figurent dans les anciennes liturgies de Pâques. Ceci vaut surtout pour les grandes heures de l'office, matines et laudes d'abord, qui rappellent l'antique vigile dominicale, et les vêpres, si originales dans leur genèse historique. Pour ces trois heures le professeur Fischer a dressé l'inventaire des psaumes de la manière suivante[34] :

Aux matines :

Psaume 1 : La croix du Christ, arbre de vie et source du baptême.

Psaume 2 : Le Christ, le Seigneur élevé sur la croix, vainqueur de ses ennemis et roi du monde.

33. Balthasar Fischer, *Osterfrömmigkeit als Grundstimmung des Stundengebetes* (*Liturgisches Jahrbuch*, 2, 1952, pp. 199-213).

34. B. Fischer, *op. cit.*, p. 205. Pour la traduction des titres des psaumes, cf. (du même auteur) *Le Christ dans les psaumes*, dans *La Maison-Dieu*, n° 27 (1951), pp. 109 sq. Les psaumes précédés d'un astérisque sont ceux pour lesquels l'interprétation pascale n'est peut-être pas primitive, bien que parfaitement valable.

Psaume 3 : Action de grâces du Christ pour sa résurrection.

Psaume 8 : Le Christ glorifié, roi de la création.

* Psaume 9-10 : Venue du Christ pour la rédemption et le jugement. Confiance dans la justice du Christ.

Aux laudes :

Psaume 92 : Gloire royale du Ressuscité.

* Psaume 99 : Le Christ, pasteur de son peuple.

* Psaume 62 : Désir de s'abriter sous les ailes du Christ (= sous sa croix rédemptrice).

* Cantique et Psaume 148 : Que le ciel et la terre chantent le Christ, créateur et sauveur.

Aux vêpres :

Psaume 109 : Le Christ, passé par le tombeau, est roi, prêtre et vainqueur.

* Psaume 110 : Le Christ a institué un mémorial; toujours il rachète et pardonne.

* Psaume 111 : Le Christ ressuscité, notre lumière dans les ténèbres.

* Psaume 112 : Le Christ glorifié, sauveur et époux de son Église.

Psaume 113 : Chant d'action de grâces pour le baptême et la libération du peuple de Dieu.

En suivant une autre tradition — sans doute une tradition gallicane du VI[e] siècle — saint Benoît[35] distribue

35. Dom Herwegen souligne le souci que saint Benoît a de bien marquer le caractère pascal de l'office dominical. Comme première lecture liturgique, saint Césaire d'Arles faisait lire, chaque dimanche, une péricope évangélique annonçant la Résurrection. Chez saint Benoît on trouve le même esprit, quand, à la fin des matines, il fait chanter le *Te Deum* pour introduire la lecture de l'Évangile. Cette lecture est conçue comme une manifestation liturgique du Christ, comme une *apophanie* liturgique. Tout un cérémonial évocateur devait accompagner cette lecture. Ainsi rapporte-t-on que l'évangéliaire était volontiers placé sur le siège qui, au fond de l'abside, représentait le trône préparé au Pantocrator et à sa Parousie. C'est ce qui, d'après Dom Herwegen, expliquerait pourquoi saint Benoît demande qu'à la fin des matines l'Évangile soit lu par l'Abbé, car celui-ci tient dans le monastère la place du Christ, *Christi enim agere vices in monasterio creditur* (*Règle*, ch. 11).

son psautier de la semaine, en sorte que les matines du dimanche commencent, non pas par le psaume premier, mais par le psaume 20. Grâce à cela, en suivant l'ordre du psautier, on a toute une série de psaumes qui s'expliquent dans un sens pascal : Psaume 20 : Le Christ vainqueur — Psaume 21 : Le Christ, dans sa Passion, affirme la certitude de sa résurrection — Psaume 22 : Le Christ, bon Pasteur — Psaume 23 : Le Christ, roi de gloire, etc.

Bien plus caractéristique encore est le choix des psaumes que saint Benoît prévoit pour les laudes du dimanche[36]. Dans le sillage d'une tradition orientale probablement, ces laudes commencent par le psaume 50, un psaume de pénitence, au fond, mais qui, précédé de l'*Alléluia*, apparaît (dans sa seconde partie surtout) chargé d'un véritable dynamisme pascal. Il est suivi du psaume pascal par excellence, le 117e : *Confitemini Domino* (que le bréviaire romain donne au début de prime). Pour la fin des laudes, à partir du psaume 62, les deux *ordines*, le romain et le bénédictin se rejoignent et se renforcent en quelque sorte pour continuer une ancienne et belle tradition qui indique les psaumes 148, 149 et 150 comme les *laudes*. Particulièrement significative est aussi la présence du cantique des trois jeunes gens. Ce cantique figurait déjà dans l'antique vigile pascale[37]. Toute sa typologie, riche et dynamique, saute aux yeux quand nous le plaçons dans le cadre unique de l'antienne que lui assignent les dimanches après Pâques : *Resurrexit Christus de sepulcro, qui liberavit tres pueros de camino ignis ardentis*. Une telle antienne est bien faite pour montrer comment la liturgie sait contempler l'économie pascale de notre salut : le passé et le présent s'expliquent réciproquement et, ramassés comme sous un seul regard, ils apparaissent l'un dans l'autre et se composent en quelque sorte.

Quand, maintenant, on passe des laudes à prime, le psaume 117e continue d'abord admirablement le motif

36. Notons que saint Benoît prévoit un intervalle entre matines et laudes, en sorte que ces *laudes* commencent toujours au lever du jour, *incipiente luce*.

37. Voir Dom L. Brou, O.S.B., *Les « Benedictiones » ou cantique des trois enfants dans l'ancienne messe espagnole* (*Hispania sacra*, vol. I, 1948, pp. 21 sq.).

pascal. Mais il ne semble plus en être ainsi dans la suite, quand le 118e introduit ses strophes pour les égrener tout le long des petites heures dominicales. En effet, ce psaume 118, démesurément long d'abord, ne paraît plus se rattacher au mystère pascal. Il semble tout autrement orienté, jusqu'à ce que l'exégèse patristique nous fournisse la clef de son intelligence spirituelle. Alors il nous enseigne le chemin qui nous reconduit au paradis, au paradis de la volonté divine et de la béatitude céleste. Le professeur Fischer lui donne pour titre : « L'amour du Christ et de la loi. » C'est une loi bien désirable qu'il proclame, une loi vraiment pascale que la liturgie du dimanche aime à scander par l'alléluia de ses antiennes[38].

*
* *

La psalmodie est suivie de la lecture. Aux matines, ce sont des leçons nombreuses et variées, mais à toutes les autres heures, il ne s'agit que d'un *capitule*, brève lecture tirée de la Sainte Bible et en rapport avec le jour ou le mystère que l'on célèbre, avec la fête ou le temps liturgique. Le dimanche, à chacune des heures, depuis laudes jusqu'aux complies, ce capitule se place dans le prolongement même des psaumes qui le précèdent, comme s'il en résumait, d'une façon lapidaire, toute la moelle théologique. Bien plus, en groupant tous ces capitules du dimanche les uns à la suite des autres, on acquiert l'impression très nette qu'ils n'ont pas été choisis au hasard, mais suivant une pensée théologique profonde. C'est un ensemble d'acclamations, de monitions et de supplications dont la cohésion ne laisse pas de doute et nous livre pour ainsi dire un précis bien pratique de toute la sanctification du dimanche, jour du Seigneur.

38. Il va sans dire que tous ces psaumes, vraiment choisis pour la liturgie du dimanche, supposent une interprétation christologique que nous devons chercher dans le sens de la tradition patristique et liturgique. Voir B. Fischer, *Le Christ dans les psaumes (La Maison-Dieu*, n° 27, pp. 86-109), et Dom P. Salmon, O.S.B., *L'interprétation des psaumes dans la liturgie aux origines de l'office divin (La Maison-Dieu*, n° 33, pp. 21-55).

Le capitule des laudes : *Benedictio et claritas* (Apoc., 7, 12) constitue une louange pure; elle anticipe les acclamations eschatologiques et célestes de la foule de ceux qui ont été rachetés par l'Agneau. C'est une louange adressée au Christ dans sa gloire[39]. Le capitule de prime reprend le même thème, en s'adressant au Dieu immortel et unique (1 Tim., 1, 17). Mais, à partir de tierce, il nous est rappelé comment cette gloire du Christ se réalise déjà sur terre, dans la pratique de la charité. Dans le Christ et son œuvre de salut, Dieu a révélé et communiqué le mystère de son amour éternel, et désormais cet amour devient parmi nous une manifestation de la gloire du Seigneur. « Dieu est amour : qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui » (1 Jn, 4, 16). A l'heure de sexte : « Portez les fardeaux les uns des autres; ainsi vous accomplirez la loi du Christ » (Gal., 6, 2). A l'heure de none : « Vous avez été bel et bien rachetés, *empti estis pretio magno* : Portez, glorifiez donc Dieu dans votre corps » (1 Cor., 6, 20). Ces trois capitules résument donc, dans les perspectives d'une authentique sanctification du dimanche, le triple aspect qu'implique le commandement nouveau, que le Seigneur nous a donné pour être le signe de notre communion avec lui et avec son mystère pascal.

Aux heures du soir, une nouvelle orientation s'inscrit dans le capitule des vêpres et dans celui des complies. Le jour baisse et la nuit approche. La louange se fait sup-

39. Le capitule remonte à une époque où ceux qui l'écoutaient savaient pour ainsi dire par cœur le contexte même de ces lectures brèves. Pour en comprendre tout le sens liturgique, il est souvent indispensable de se référer à ce contexte, et le cas du capitule des laudes du dimanche le montre d'une façon typique. En effet, ce capitule est formé du dernier verset de toute une description de la louange céleste. Toute la foule innombrable des baptisés, vêtue de blanc, vient rendre hommage à Dieu et à l'Agneau. Et les anges du ciel répondent à cette louange en disant : « Amen ! » Puis, tous les anges et les êtres vivants du ciel reprennent la grande acclamation, comme s'ils formaient un second chœur. Or, le verset du capitule est précisément celui des anges ! Par là, la liturgie nous apprend toute la transcendance de son mystère pascal et dominical, ainsi que la façon dont sa louange est dès à présent un écho de celle du ciel.

Ce n'est sans doute pas par hasard que ce capitule des laudes, précisément, a été pris dans l'Apocalypse, puisque la grande vision de saint Jean a eu lieu le dimanche. *Fui in spiritu in dominica die* (*ibid.*, 1, 9).

pliante. Aux vêpres, le capitule adresse son action de grâces au Dieu de toute consolation, qui ne nous abandonne pas dans les tribulations, les difficultés et les déceptions de la vie présente. Que le beau jour du dimanche passe (puisqu'il n'est après tout qu'un signe, une annonce, un symbole) mais qu'il nous laisse sa grâce pascale, sa paix, sa joie, sa force et un élan nouveau. Au soir même du dimanche, l'Église avive sa foi dans son propre titre de peuple de Dieu et d'Épouse du Christ, choisissant, au capitule des complies, un texte des anciens prophètes (Jér., 14, 9) pour se placer entièrement dans le sillage des grandes espérances messianiques et eschatologiques : « Pourtant, tu es parmi nous, Seigneur, et nous sommes appelés de ton Nom. Ne nous délaisse pas! »

*
* *

Un autre élément intégrant de la liturgie qui, dans l'ordinaire du dimanche, doit jouer un rôle important, ce sont les *hymnes*. Aux petites heures, les hymnes restent invariablement les mêmes et ne nous disent rien sur le mystère du jour, de la fête ou du temps qu'on célèbre. Mais il en va tout autrement des hymnes des matines, des laudes et des vêpres. Ici le mystère célébré est chanté et chante lui-même comme nulle part ailleurs dans l'office.

Tout le monde sait comment les hymnes liturgiques ont été retouchées à une époque qui semble avoir préféré le style au contenu. Mais, pour bien saisir la véritable portée d'une telle hymne, il importe de se référer à son texte original, bien plus proche du mystère liturgique. Ceci ne signifie pas qu'on abandonne la teneur officiellement en vigueur, mais qu'on s'efforce seulement d'en pénétrer tout le sens que la tradition y rattache[40].

40. Ceci est parfaitement légitime. Pour comprendre les psaumes dans leur teneur liturgique, nous nous rapportons à leur texte original et à leur interprétation patristique et traditionnelle. Ce qui vaut pour les psaumes, vaut naturellement aussi pour les hymnes. Notons que l'ancien texte des hymnes est conservé dans le rite monastique.

Le meilleur commentaire des hymnes du dimanche et de la

Pour les matines comme pour les laudes du dimanche, le bréviaire donne deux hymnes, dont la première se chante en hiver et la seconde en été. En hiver, l'hymne des matines débute par une strophe qui évoque tout de suite le symbolisme fondamental du jour du dimanche :

Primo dierum omnium,
Quo mundus exstat conditus,
Vel quo resurgens Conditor
Nos, morte victa, liberat.

Æmiliana Loehr (*o. c.*, p. 188) remarque comment le premier mot déjà parle d'un *jour*, du jour qui, premier avant tous les autres, fait sortir le monde des ténèbres cosmiques et triomphe, pareillement, de la nuit du péché et de la mort. Mais le premier jour de la création est simplement rappelé comme pour introduire le mystère, plus admirable encore, de la « re-création ». Ce mystère remplit alors de sa mystique l'hymne entière et ranime la grâce baptismale dans les âmes qui s'efforcent de secouer leur torpeur et de se purifier pour veiller et pour prier.

Il faudrait commenter cette hymne [41] pour pouvoir relever les fines allusions à mainte péricope évangélique des dimanches *per annum* et pour pouvoir s'arrêter, ici et là, aux incidences pascales à peine perceptibles. Qu'il suffise de quelques exemples. *Compago nostri corporis* : c'est toute une vision pascale de l'homme, formé et restauré à l'image de Dieu pour jouir de l'harmonie du corps et de l'âme. Mais, dans l'admiration même de ce chef-d'œuvre de la création et de la rédemption, il y a lieu de trembler, parce que la fragilité humaine risque encore de tout ruiner lamentablement. Il faut donc que, sans cesse, le Seigneur intervienne lui-même pour sauver et pour parachever son œuvre de salut. A la strophe précédente, le Christ est invoqué sous l'expression extrêmement évocatrice de *Paterna claritas*.

semaine est incontestablement celui de la Révérende Mère Æmiliana Loehr, O.S.B., *Abend und Morgen, ein Tag. Die Hymnen der Herrentage und Wochentage im Stundengebet* (Pustet, Ratisbonne, 1955).

41. Cette hymne est de saint Grégoire le Grand.

Suivant les principaux commentateurs, il s'agit bien du Christ ressuscité, devenu icône visible du Dieu invisible (2 Cor., 4, 4). La tradition patristique aime à contempler les choses sous cet angle. Saint Irénée écrit par exemple : « Que dans la chair de notre Seigneur la Lumière du Père — *Paterna Lux* — vienne au-devant de nous et que, de sa chair radieuse, elle vienne en nous, et qu'ainsi, entouré de la Lumière du Père, l'homme acquière l'incorruptibilité[42]. »

Pour obtenir un accroissement de la grâce pascale et pour s'affermir sous la lumière du Christ, l'Église veille et prie, animée du désir de garder une âme virginale[43] pour chanter éternellement la louange de son Seigneur.

En été, l'hymne des matines du dimanche est bien plus courte[44]. Ce n'est plus qu'une invitation à la prière vigiliale en l'honneur du Christ, qui nous ouvre le ciel et nous appelle à la vie bienheureuse. Veiller et prier, n'est-ce-pas la grande consigne que le Seigneur a laissée à son Église!

Semper in psalmis meditemur, cela signifie : *Christum meditemur*, explique Æmiliana Loehr (*o. c.*, p. 308). Le Christ que nous voulons, que nous cherchons, ce n'est pas le Christ de notre imagination humaine, de notre raisonnement, mais le Christ tel qu'il se révèle et s'annonce lui-même dans les psaumes. Les psaumes nous font découvrir le Seigneur d'abord tel qu'il est déjà venu dans son mystère pascal, mais ils nous apprennent aussi à le chercher à l'instar des anciens prophètes et à l'attendre tel qu'il reviendra comme Juge à sa Parousie finale. Ainsi cette hymne nous place en plein dans la perspective foncièrement pascale et eschatologique que notre baptême a ouverte et que la présentation du cierge allumé a bien souligné. Nous pouvons même établir un rapprochement entre le texte de notre rituel du baptême et la deuxième strophe de cette hymne du dimanche :

42. Saint Irénée. *Adv. Haereses*. 4-20, 2 (P. G., 7, 1033).

43. C'est le sens plénier de *caelibes, caelebs* (cf. A. Loehr, *op. cit.*, p. 217).

44. Walpole. *Early latin hymns* (p. 264), pense que cette hymne fut composée dans l'entourage de Charlemagne, sans doute par Alcuin.

Hymne	Rituel
Ut pio Regi pariter canentes, *Cum suis Sanctis mereamur aulam* *Ingredi caeli, simul et beatam* *Ducere vitam.*	*Ut cum Dominus venerit ad nuptias, possis occurrere ei una cum omnibus sanctis in aula caelesti, et vivas in saecula saeculorum.*

Quant aux hymnes des laudes, elles ne sont pas moins suggestives que celles des matines. Toutes les deux voient dans l'aurore une image et même un symbole de la Résurrection du Seigneur. La première — *Aeterne rerum Conditor* —, qui se chante en hiver, est de saint Ambroise : c'est un « ambrosien » authentique. La première strophe évoque l'œuvre du Créateur, qui se continue toujours. Particulièrement caractéristique est alors le motif du coq, qui occupe cinq strophes sur huit. Les allusions au reniement et à la conversion de saint Pierre sont évidentes, mais elles ne suffisent pas à expliquer cette insistance poétique et mystérieuse au matin du dimanche. Il est probable que saint Ambroise s'est laissé guider par la croyance d'après laquelle le Seigneur serait ressuscité au chant du coq, mais encore une fois cela ne suffit pas. Il faut bel et bien admettre que le coq apparaît ici, suivant une tradition assez bien attestée, comme un messager et même comme un symbole de la Résurrection et de la vie nouvelle dans le Christ. Dans cette perspective alors, tout s'explique sans peine, et la septième strophe : *Jesu, labentes respice* transpose en prière ce que les précédentes ont considéré sous le symbolisme du coq.

L'hymne *Ecce jam noctis tenuatur umbra*, qui remplace la précédente en été, est d'origine inconnue. Par sa brièveté et le nombre réduit de ses images, elle se rapproche de l'hymne *Nocte surgentes vigilemus omnes* des matines du dimanche en été. La première strophe évoque rapidement le mystère de la Résurrection pour adresser ensuite sa prière au Seigneur tout-puissant, vainqueur de la mort et sauveur plein d'amour et de pitié.

*
* *

L'hymne des laudes est suivie du cantique de l'Évangile. Il n'y a pas de doute que, dans l'office du dimanche, le *Benedictus* prend une signification entièrement pascale et achève de donner aux laudes tout leur symbolisme liturgique. C'est le moment symbolique de la Résurrection, « l'heure de célébrer la rémission des péchés. Que, pour nous aussi, le coq mystique (= le Christ) chante dans la liturgie des saints mystères![45] »

La fin des laudes est, de tradition, l'heure normale de la messe dominicale. Cette messe, aux dimanches de l'année, a une préface propre : celle de la Sainte Trinité. Il n'est pas difficile de justifier ce choix[46], car c'est par le mystère pascal que la révélation du mystère de la Sainte Trinité s'est glorieusement parachevée. Tout le long de la vie du Seigneur, depuis son Incarnation jusqu'à son Ascension et même jusqu'à la Pentecôte, tous les grands événements théandriques sont accrédités par le Père et le Saint-Esprit. Mais il n'y a pas seulement ces théophanies qui motivent un tel choix. Il y a aussi le discours du Seigneur après la Dernière Cène et sa grande prière sacerdotale, qui nous éclairent à ce sujet et nous font comprendre combien le mystère pascal est un mystère d'amour et d'union, fait pour révéler, pour manifester et pour glorifier le Père, le Fils et le Saint-Esprit[47].

45. *Tempus est quo celebratur indulgentia peccatorum. Nobis quoque gallus iste mysticus in sacris cantet* (saint Ambroise, *Hexameron*, 5, 90, C.S.E.L., 32, 1, p. 203).

46. C'est seulement en 1759 que le pape Clément XIII a prescrit cette préface pour tous les dimanches *per annum* (*Décrets authent., de la S.C.R.*, n. 2449). Cette prescription est motivée tout simplement par le mystère pascal aboutissant au mystère de la Sainte Trinité : *Dominica die, quo Deus ipse lucem condidit, quo Iesus Christus a mortuis resurrexit, quo sedens ad dexteram Patris Paracletum Spiritum Sanctum misit de caelis, quo proinde ineffabile et incomprehensibile Trinitatis Mysterium manifestum factum est nobis...*

47. Notons encore que le dimanche, en rappelant la fête de Pâques, rappelle aussi le mystère du baptême, qui s'accomplit au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. C'est peut-être ce qui justifie le contenu de la préface de la Sainte Trinité. Comme le remarque le R. P. Jungmann, cette préface ressemble plus à une profession de foi qu'à une prière eucharistique. Mais cela n'empêche pas que le

*
* *

Dans le prolongement de la célébration eucharistique, les vêpres du dimanche apparaissent vraiment comme un office d'action de grâces. Leur origine même ne rappelle-t-elle pas le soir du Dimanche de Pâques, où les néophytes de la Nuit pascale se réunissaient pour rendre grâces à Dieu ? Les *pueri* du psaume 112, ce sont manifestement les enfants de l'Église, invités à louer le Seigneur.

A cette heure où le soleil décline, l'hymne insiste une fois de plus sur le symbolisme du jour du dimanche. Dans sa première strophe elle répète jusqu'à trois fois le mot *Lux*, comme si, à l'approche du soir, elle voulait retenir la lumière qui passe. Mais elle sait que la grâce du dimanche est faite pour demeurer, du moment que nous-mêmes ne l'abandonnons pas. La grande leçon que cette hymne donne, c'est celle que saint Paul résume ainsi : « Ce n'est pas que j'aie déjà remporté le prix ou que déjà je sois devenu parfait; je poursuis ma course pour tâcher de saisir le Christ comme j'ai été saisi par lui » (Phil., 3, 12).

Est-il besoin de dire encore comment, dans cette mystique du dimanche soir, les cantiques du *Magnificat* et du *Nunc dimittis* reçoivent une signification bien plus vive qu'aux autres jours ? Ils achèvent de donner tout son sens au renouvellement dominical du peuple de Dieu et, en même temps, ils orientent les nouvelles énergies spirituelles du dimanche, dont l'Eucharistie quotidienne transmettra l'élan d'un jour à l'autre pour le communiquer à la semaine entière.

Jean Hild, o. s. b.

genre et le style ne semblent pas faits pour inspirer notre piété du dimanche (suivant le but proposé dans le décret de 1759). Comme il existe un grand choix de belles préfaces dominicales (conservées surtout dans la tradition gélasienne), il y a lieu d'espérer qu'un jour la réforme liturgique en restaurera l'une ou l'autre, ou même plusieurs.

LES SÉRIES D'ÉVANGILES DES DIMANCHES APRÈS LA PENTECOTE

Il y a tout juste un quart de siècle, le pape Pie XI ayant résolu de procéder à la révision du Pontifical romain, une commission fut par lui désignée pour en préparer les travaux. Mais, dès les toutes premières séances qu'elle tint, il apparut vite que tous ses membres ne parlaient pas la même langue. Pour Dom Quentin, l'inspirateur du projet, il ne s'agissait que d'améliorer l'édition officielle, en révisant ses textes de façon critique à la lumière des sources manuscrites les plus autorisées. En somme — et sans qu'il s'en rendît peut-être bien compte lui-même — cette révision lui apparaissait sensiblement sur le même plan que celle de la Vulgate. Aussi devait-il se heurter, au sein même de cette commission, à tous ceux qui, ayant de l'histoire du Pontifical une connaissance approfondie, ne pouvaient admettre qu'on eût de l'œuvre à réaliser une conception aussi simpliste.

C'est qu'en effet les livres liturgiques sont tout autre chose que les livres bibliques. Ceux-ci, au contenu bien délimité, pratiquement homogènes, émanent en général d'une source unique; et leur évolution, dans leur texte original ou dans leurs traductions, est — théoriquement au moins — du type le plus simple. Les livres liturgiques, au contraire, sont choses éminemment vivantes, mouvantes, provenant de sources d'inspiration diverses, régionales ou même locales, dont les éléments disparates ont été parfois brassés de façon extrêmement complexe, parfois simplement compilés.

Ne le rappelait-on pas, tout récemment encore, à propos

de la bénédiction des Rameaux, dont le formulaire composite — jusqu'à cette année encore en usage — était en fait composé d'une accumulation de pièces, dont beaucoup étaient simplement des pièces de rechange ? Et chacun sait que, dans le Pontifical, la consécration des églises est constituée en fait par la juxtaposition de formulaires totalement indépendants, conçus dans des esprits tout différents, d'une part à Rome, d'autre part en Gaule.

Si l'on veut bien se souvenir, devant des faits de cette nature, que la codification liturgique romaine des livres aujourd'hui en usage a été réalisée — par force, pourrait-on dire, et sous la pression des circonstances — à l'époque de l'histoire de l'Église où le sens de la liturgie était peut-être le plus obnubilé, on n'aura pas de peine à comprendre qu'une révision des livres officiels de l'Église romaine ne saurait en aucune manière se limiter à des séries de corrections purement textuelles. Il faut absolument, pour tous et pour chacun, en « repenser » l'organisation, dans l'ensemble et dans les détails, d'un point de vue pastoral sans doute, mais *avant tout* à la lumière de la tradition; avec une préoccupation d'authenticité des textes et des rites — ce n'est que légitime, — mais après s'être soigneusement informé des problèmes qui se posent, et des solutions vers lesquelles seuls peuvent orienter ceux qui, plus éloignés d'un certain immédiatisme pastoral, ont pris le temps de traiter posément chaque question, dans des travaux sérieux, humbles et désintéressés.

Quand Pie XI se fut bien rendu compte par lui-même de la complexité des problèmes, non seulement critiques, mais historiques et même théologiques, que soulèverait immanquablement une réédition lucide et logique du Pontifical, — bien des points les moins contestés de la théologie sacramentaire de l'École ne vont-ils pas s'en trouver ébranlés ? — le pape déclara dissoute la commission à peine constituée, préférant — ce sont ses termes mêmes — laisser à son successeur la responsabilité de décisions aussi graves.

S. S. Pie XII n'a pas craint, de fait, dans ce domaine, les responsabilités. Et les réformes partielles entreprises depuis quelques années par lui ne peuvent qu'encourager les travailleurs à approfondir tant de questions qu'il vaut mieux résoudre à l'avance, pour aider Rome même dans la réforme

d'ensemble qu'il faudra bien un jour entreprendre de *tous* nos livres liturgiques.

*
* *

Les quelques réflexions qui précèdent n'auraient vraisemblablement jamais été écrites si, au début de la présente année, la direction de *La Maison-Dieu* n'avait sollicité de moi, pour la présente livraison, une étude sur « La structure des dimanches après la Pentecôte ». L'intention n'était que louable; et volontiers je me serais essayé à sa réalisation si, dès l'abord, elle ne m'était apparue comme une sorte de malhonnêteté intellectuelle, ou tout au moins comme un petit tour de passe-passe scientifique.

Les dimanches après la Pentecôte ! Par là, il fallait sans doute entendre la série des formulaires que nous présentent aujourd'hui nos missels et nos bréviaires ? Et c'est de ces ensembles qu'il eût fallu dégager la structure ? Mais il y avait à cela comme une double impossibilité. Car enfin, pour dégager une structure, — objectivement, cela s'entend, — il faudrait être bien certain qu'elle ait existé, qu'elle ait été voulue; il faudrait ensuite que, si elle a bien existé, elle ait été conservée. Or rien n'est moins certain.

Attachons-nous, par exemple, au missel. Pour l'ensemble des fidèles qui désormais en font usage, il est clair que ce livre a toujours existé : sinon exactement celui que nous avons entre les mains, au moins dans une contexture toute semblable. Or ceci est tout à fait faux. Le missel est un livre relativement récent, résultat de la combinaison de tous les livres élémentaires contenant respectivement les parties réservées au prêtre (sacramentaire), aux ministres (épistolier, évangéliaire), et aux chantres (*Antiphonale missarum*). Pendant des siècles, chacun de ces livres élémentaires a eu sa vie propre, a été recopié — augmenté ou corrigé — pour lui-même, sans aucun souci d'un parallélisme rigoureux avec les autres livres qui, dans la réalité, étaient bien en fait ses complémentaires. En sorte que, le jour où l'idée vint — pour la facilité de la célébration des messes basses — de rassembler de façon ordonnée dans un livre unique tous les éléments précédemment contenus dans trois ou quatre autres, cette synthèse se réalisa de bien des façons différen-

tes, selon la diversité même de l'état de ces composants multiples. Il n'est donc pas très étonnant qu'en comparant les uns aux autres des missels d'origines différentes, le parallélisme n'en soit, en bien des cas, qu'assez approximatif.

Or le missel romano-franciscain n'est, dans tout cet ensemble, qu'une combinaison parmi bien d'autres et, sur certains points, plus corrompue que bien d'autres. Son seul mérite — si mérite il y a — est d'avoir été adopté au XIII[e] siècle comme missel de la Curie, et d'être, sous le couvert de saint Pie V, demeuré officiel jusqu'à nos jours.

Est-ce de cette combinaison — une parmi tant d'autres, et sur bien des points plus éloignée de la tradition que les autres — qu'on peut espérer dégager avec quelque objectivité « la structure des dimanches après la Pentecôte » ? Non, très certainement. Il n'est qu'une voie, pour aboutir dans cette ligne à des conclusions fermes : c'est d'envisager, non le composé, mais les composants, en l'espèce chacun des livres indépendants dont le contenu a été intégré dans le missel; et d'étudier indépendamment chacun d'eux, à la lumière de l'ensemble des témoins qui nous en ont été conservés.

C'est à cette seule condition que des conclusions objectives pourront être dégagées :

1° sur la structure des systèmes d'oraisons des dimanches après la Pentecôte (étude des sacramentaires, ou bien des missels envisagés dans les seuls systèmes d'oraisons);

2° sur la structure des systèmes de lectures — épîtres et évangiles — des dimanches après la Pentecôte (étude des épistoliers, évangéliaires, ou bien missels envisagés dans les seuls systèmes de lectures);

3° sur la structure des systèmes de pièces chantées des dimanches après la Pentecôte (étude des graduels, ou bien des missels envisagés dans les seuls systèmes de leurs pièces de chant).

Dans l'impossibilité où nous sommes de traiter ici tous ces problèmes, nous nous attacherons, dans la présente étude, à la seule question des lectures évangéliques de cette série de dimanches[1].

1. Cf. *Paléographie musicale*, t. XIV, pp. 129-144.

*
* *

Pour mener commodément une enquête de cette nature, le choix d'une base de dépouillement est de la plus haute importance; aussi avons-nous adopté, sans préjuger en rien des conclusions à venir, celle qu'imposait le témoignage quasi unanime de la tradition. Cette base est constituée, comme on peut le voir sur le tableau ci-après, par la série même des péricopes qui figurent actuellement au missel romain, à quelques modifications près :

1° la péricope *Estote misericordes* est reportée à la place qui est la sienne dans l'ensemble des manuscrits, savoir au quatrième dimanche; elle est remplacée, au premier dimanche, par la péricope de Lazare et du mauvais riche, telle que nous la lisons maintenant au jeudi de la deuxième semaine de Carême;

2° de ce fait, toute la suite de la série actuelle est repoussée d'un degré, en sorte que les évangiles qui figurent aujourd'hui du quatrième au vingt-quatrième dimanches sont numérotés ici de 5 à 25;

3° enfin, nous avons ajouté à la liste de ces vingt-cinq péricopes un certain nombre d'autres lectures qu'on trouve parfois, attestées de façon plus ou moins régulière, dans les manuscrits; nous les avons désignées par des lettres majuscules, de A à G.

Cette base de dépouillement ainsi établie, le témoignage d'un manuscrit sera représenté par la suite des nombres ou sigles représentatifs des lectures qu'il indique.

Il eût été possible — si cela avait été nécessaire — d'invoquer, pour cette enquête, le témoignage d'une foule de manuscrits qui, d'une manière ou d'une autre, nous renseignent sur la liste de ces évangiles des dimanches après la Pentecôte : évangéliaires, homiliaires, antiphonaires, bréviaires, missels. Nous n'avons réalisé le dépouillement d'une façon aussi complète que pour les manuscrits bénéventains : on comprendra plus loin pourquoi. Quant au reste de la tradition, son unanimité est telle que le témoignage d'une catégorie seulement de manuscrits est suffisamment éloquent; faire appel à plusieurs centaines, ou

1	Homo quidam erat dives qui induebatur purpura	Luc, 16, 19-31.
2	Homo quidam fecit coenam magnam	Luc, 14, 16-24.
3	Erant appropinquantes ad Jesum publicani	Luc, 15, 1-10.
4	Estote misericordes	Luc, 6, 36-42.
5	Cum turbae irruerent in Jesum	Luc, 5, 1-11.
6	Nisi abundaverit justitia vestra	Matth., 5, 20-24.
7	Cum turba multa esset cum Jesu	Marc, 8, 1-9.
8	Attendite a falsis prophetis	Matth., 7, 15-21.
9	Homo quidam erat dives qui habebat villicum	Luc, 16, 1-9.
10	Cum appropinquaret Jesus Jerusalem	Luc, 19, 41-47.
11	Dixit Jesus ad quosdam qui in se confidebant	Luc, 18, 9-14.
12	Exiens Jesus de finibus Tyri	Marc, 7, 31-37.
13	Beati oculi qui vident quae vos videtis	Luc, 10, 23-37.
14	Dum iret Jesus in Jerusalem	Luc, 17, 11-19.
15	Nemo potest duobus dominis servire	Matth., 6, 24-33.
16	Ibat Jesus in civitatem quae vocatur Naim	Luc, 7, 11-16.
17	Cum intraret Jesus in domum cujusdam	Luc, 14, 1-11.
18	Accesserunt ad Jesum pharisaei et interrogavit eum unus	Matth., 22, 34-46.
19	Ascendens Jesus in naviculam	Matth., 9, 1-8.
20	Simile factum est regnum coelorum homini regi	Matth., 22, 1-14.
21	Erat quidam regulus cujus filius infirmabatur	Jean, 4, 46-53.
22	Assimilatum est regnum coelorum homini regi	Matth., 18, 23-35.
23	Abeuntes pharisaei consilium inierunt	Matth., 22, 15-21.
24	Loquente Jesu ad turbas, ecce princeps unus	Matth., 9, 18-26.
25	Cum videritis abominationem	Matth., 24, 15-35.
A	Accesserunt ad Jesum Sadducaei qui dicunt	Matth., 22, 23-33.
B	Simile est regnum coelorum homini qui seminavit	Matth., 13, 24-30.
C	Egressus Jesus de templo ibat	Matth., 24, 1-13.
D	De die autem illa et hora nemo scit	Matth., 24, 36-47.
E	Cum sublevasset ergo oculos Jesus	Jean, 6, 5-14.
F	Super cathedram Moysi	Matth., 23, 1-12.
G	Arborem fici habebat quidam plantatam in vinea sua	Luc, 13, 6-17.

ÉVANGILES DES DIMANCHES APRÈS LA PENTECOTE

BASE DE DÉPOUILLEMENT

même à plusieurs milliers d'autres témoins n'augmenterait en aucune manière le degré de certitude des conclusions que l'on est en droit de tirer de l'examen d'une catégorie d'entre eux. Aussi, pour l'ensemble de la tradition, nous sommes-nous borné à relever le témoignage d'une cinquantaine de missels pléniers dont nous possédons à Solesmes la reproduction. De toutes origines, échelonnés entre le X^e^ et le XV^e^ siècles, ils n'ont été reproduits photographiquement qu'en tant que manuscrits musicaux : c'est dire qu'aucune arrière-pensée d'ordre liturgique n'a présidé à leur groupement, et que leur ensemble — surtout lorsqu'il est concordant — donne un reflet très exact de toute la tradition.

Réservant donc pour le moment les manuscrits provenant de l'Italie méridionale, nous commencerons par donner ici : d'une part (p. 42), la liste des manuscrits collationnés, avec l'indication aussi précise que possible de leur origine et de leur date; d'autre part (p. 43), leur dépouillement pour la série des évangiles des dimanches après la Pentecôte.

Il suffit d'un coup d'œil jeté sur ce dernier tableau pour se rendre compte de l'unité vraiment remarquable du témoignage de toutes ces sources, d'origines et de dates si diverses.

Malgré l'identité presque parfaite de ces séries, il apparaît cependant entre elles un certain nombre de divergences, qui ont conduit à grouper les manuscrits en une dizaine de types bien définis, dont la différenciation s'opère uniquement dans les queues de listes. Jusqu'à la péricope 22, en effet, la similitude est pratiquement parfaite entre tous ces types; mais, selon les cas, on trouve ensuite : soit la péricope 23, à laquelle s'ajoutent parfois une, deux ou trois autres lectures (types α, β, γ, δ, ε, ϰ et λ); soit la péricope E, suivie ou non des lectures 23 et 24 (types ζ, η et θ).

En outre, il convient de signaler un point particulier sur lequel une certaine variété se manifeste, et parfois dans un même groupe de manuscrits : il s'agit de la lecture qui, dans la série, fait suite à la péricope 17. Dans tous les manuscrits dont le témoignage est ici résumé, cette lecture est constituée essentiellement par la péricope 18 (Matth., 22, 34-46), telle qu'elle figure actuellement au XVII^e^ dimanche après la Pentecôte; mais fréquemment on la trouve accrue

ζ	18+F	Andenne, II	Andenne	XII-XIII
ζ	18+F	Andenne, III	Liége	XIV
δ	?[1]	Bari, 5	Paris	XIII-XIV
λ	18	Beuron	Franciscain	XIV-XV
δ	18	Bruxelles, 19389	S. Martin de Quesnat (Brabant)	XIII
ε	18	Cambridge, Un. KK. 2. 6	Sarum (?)	XIII
θ	18+F	Cologne, W. fol. 270[3]	Aix-la-Chapelle (?)	XI
ε	18	Cologne, VIII. 236	Cistercien (Altenberg, pr. Cologne)	XIII
η	?[4]	Göttweig, 58		XII
δ	18	Lainz, VIII. 120	Erfurt	XII
δ	18	Langres, G. Séminaire 312	Aquitaine	XIII
ε	18+F	Leipzig, Hiersemann, Cat. 392, n. 158 (*Solesmes 253*)	Sion (Valais)	XII
δ	?[1]	Londres, B.M. add. 12194	Sarum	XIV
δ	18+F	Lucques, chapitre 606[5]	Nord de l'Italie	X-XI
δ	18+F	Madrid, Bibl. priv. S.M. II D. 3[6]	Nord de l'Espagne	XII
α	?[1]	Madrid, Bibl. Ac. Hist. 45	Nord de l'Espagne	XII
δ	18	Madrid, Bibl. Ac. Hist. 18	S. Milan	XI-XII
δ	18	Manchester, Ryland 24	Sarum	XIV
ε	18	Milan, Brera AE. XIV. 12	Utrecht	XIV
δ	?[1]	Monza, f. 3. 104	Verceil	XII-XIII
δ	18	Munich, 10075	Ratingen (Düsseldorf)	XII-XIII
ε	18	Munich, J. Rosenthal (*Solesmes 266*)	Breslau	XIII
δ	18	Munich, L. Rosenthal Cat. 150, n. 316 (*Solesmes 267*)	Brixen	XI-XII
β	18+F	Paris, B. N. lat. 818	Troyes	XI
θ	A+18	Pérouse, 21	Marmoutiers	XIII-XIV
ζ	18+F	Prague, Mus. Boh. XIV, D. 12[7]	Bohême	XII
β	18+F	Rome, Cas. 1907	Monte-Amiata (pr. Pérouse)	XII
δ	18+F	Rome, Vat. Barb. 559	Lyon	XII-XIII
ϰ	18	Rome, Vat. Lat. 4770	Subiaco	X-XI
δ	18+F	Rome, Vat. Lat. 7018	Emilie (?)	XI
δ	18	Rouen, 277	Rouen	XIII
ε	A+18	Rouen, 305	N. de la France	XIII
θ	18	Seitenstetten CXXVII	Melk (?)	XI-XII
γ	18+F*[2]	Tolède, 52, 11	Arezzo (?)	XIV
δ	18+F	Tours, Petit Séminaire	Tours	XI
δ	18	Trèves, Cath. 153	Hildesheim	XII
ζ	18[8]	Trèves, Ville 360	Liége	XII-XIII
θ	18+F	Trèves, Bibl. Mgr. Korum	Fleury	XIII
β	18+F	Troyes, 522	N.-E. de la France	XI
δ	18+F	Udine, Archevêché, fol. 17	Autriche	XII
β	18+F[9]	Verceil, 56	Ivrée (?)	XIII
δ	18	Verceil, 124	Novalèse	XI
δ	18+F	Verdun, Grand Séminaire	Montiéramey	XIII
ε	18	Wirzenborn	Coblence	XIII

Liste des Manuscrits dont le dépouillement est résumé dans le tableau ci-contre

Type α	Type β	Type γ	Type δ	Type ε	Type ζ	Type η	Type θ	Type ×	Type λ
1 ms.	4 mss.	1 ms.	20 mss.	7 mss.	4 mss.	1 ms.	4 mss.	1 ms.	1 ms.
1	1	1	1	1	1	1	1	1	4
2	2	2	2	2	2	2	2	2	2
3	3	3	3	3	3	3	3	3	3
4	4	4	4	4	4	4	4	4	5
5	5	5	5	5	5	5	5	5	6
6	6	6	6	6	6	6	6	6	7
7	7	7	7	7	7	7	7	7	8
8	8	8	8	8	8	8	8	8	9
9	9	9	9	9	9	9	9	9	10
10	10	10	10	10	10	10	10	10	11
11	11	11	11	11	11	11	11	11	12
12	12	12	12	12	12	12	12	12	13
13	13	13	13	13	13	13	13	13	14
14	14	14	14	14	14	14	14	14	15
15	15	15	15	15	15	15	15	15	16
16	16	16	16	16	16	16	16	16	17
17	17	17	17	17	17	17	17	A	18
18[1]	18 + F	18 + F*[2]	18 (+ F)	[A+]18 (+F)	18 (+F)	?[1]	[A+]18 (+F)	18	19
19	19	19	19	19	19	19	19	19	20
20	20	20	20	20	20	20	20	20	21
21	21	21	21	21	21	21	21	21	22
22	22	22	22	22	22	22	22	22	23
23	23	23	23	23	E	E	E	23	24
	24	24	24	E		23	23	24	25
		D	E				24	25	
								D	

1. Le manuscrit ne donnant que l'incipit, il est impossible de savoir s'il s'agit de A, de A + 18, de 18 ou de 18 + F.
2. Le manuscrit donne l'évangile 18 suivi non pas de tout l'évangile F, mais seulement du dernier verset (Matth. XXIII, 12) de celui-ci.
3. Lacune : 9-17 inclus.
4. Lacune : 18.
5. Lacune : 7-17 inclus.
6. Lacune : 20.
7. Par erreur, la péricope 11 a été substituée à 10 ; mais elle figure aussi à sa place normale.
8. Prolongée après coup par F, qui a été écrite dans la marge.
9. Cette péricope 18 + F a été grattée après coup et remplacée par A + 18.

LES ÉVANGILES DES DIMANCHES APRÈS LA PENTECÔTE DANS LES MANUSCRITS NON-BÉNÉVENTAINS.

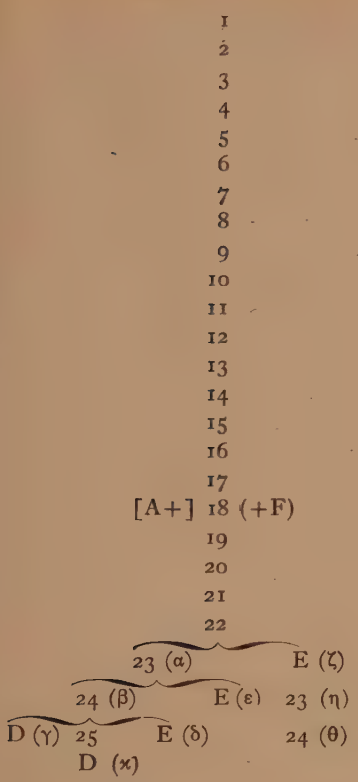
du passage qui, dans l'Évangile de saint Matthieu, la précède immédiatement : c'est la péricope A (Matth., 22, 23-33)[2]. Nous avons désigné la leçon ainsi augmentée par le sigle A + 18. Parfois aussi, mais plus rarement, on trouve adjoint à la péricope 18, non plus le passage qui dans saint Matthieu la précède, mais celui qui la suit immédiatement : c'est la péricope F, constituée par les douze premiers versets du chapitre 23. Nous avons désigné la péricope ainsi augmentée par le sigle 18 + F.

Enfin, dans certains cas, l'évangile n'étant indiqué que par son *incipit* (*Dixit Dominus Pharisaeis*, ou *Sadducaeis*), il est impossible de savoir si l'on a affaire à la péricope 18, à la péricope A, ou à l'une des combinaisons dont nous venons de parler. Les parenthèses ou les crochets comprenant les indications [A +] avant 18 ou (+ F) après signifient qu'il y a parfois, dans un même sous-type, une certaine variété sur ce point. Pour que l'on puisse savoir exactement à quoi s'en tenir dans chaque cas particulier, nous avons indiqué, dans la première colonne du tableau donnant la liste des manuscrits interrogés (p. 42), le groupe auquel chacun d'eux appartient; et, dans la seconde, la leçon qui figure à la place de la péricope 18.

Parmi les missels ici étudiés, dix-neuf donnent la lecture 18; dix-sept la lecture 18 + F; deux seulement la lecture A + 18; pour cinq d'entre eux, qui indiquent simplement l'*incipit* des lectures, il n'est pas possible de savoir à quel type ils se rattachent.

Ceci posé — et si l'on veut bien faire abstraction des divergences purement accidentelles qui résultent de la juxtaposition à la péricope 18 de ces deux passages qui en fait ne lui appartiennent pas —, le témoignage de l'ensemble de la tradition apparaît d'une unité remarquable, et même, pour les vingt-deux premières lectures de chaque série, d'une unanimité parfaite : dans toutes les colonnes, c'est, en effet, la suite continue des vingt-deux premiers nombres qui commence chaque série. Aussi, le témoignage de cet ensemble de manuscrits peut-il aisément être résumé dans le très simple schéma ci-contre, dont la partie essentielle

2. L'erreur provient de ce fait que, le début des deux péricopes étant tout semblable, il était aisé de les confondre lorsqu'elles n'étaient indiquées que par leur *incipit*.



Les évangiles des dimanches après la Pentecôte dans l'ensemble de la tradition médiévale.

est constituée par un tronc vertical unique, composé des vingt-deux premiers nombres, et ne comportant, avant le numéro 22, aucune ramification, mais seulement l'indication des accroissements éventuels de la péricope 18.

Cette unanimité est bien troublée, il est vrai, par un manuscrit (type λ) dont le témoignage ne saurait en aucune façon compromettre l'accord d'un tel ensemble de documents, tous singulièrement plus anciens que lui. Le seul intérêt qu'offre ce manuscrit — un missel franciscain — est de nous présenter l'organisation adoptée dès le XIII[e] siècle par la Curie romaine, et qui, par la suite, devait devenir officielle jusqu'à nos jours, en raison de son adoption par saint Pie V. Comme on le voit, elle dérive du type traditionnel par la suppression de la péricope 1 et le transfert à sa place de la péricope 4. Cette dernière n'ayant pas été remplacée, il en est résulté un glissement de toute la suite de la série, qui s'est trouvée ainsi, à partir de la péricope 5, en avance d'un degré sur l'ordre unanimement reçu, au moyen âge, dans tout l'Occident.

Chacun saisit, dès maintenant, l'importance d'une telle constatation pour ce qui est de la révision du missel et du bréviaire. Mais il nous faut — avant d'y insister — terminer notre enquête, pour avoir une idée exacte du témoignage de toute la tradition sur cette question des listes évangéliques des dimanches après la Pentecôte.

En face de l'unanimité que nous venons de constater, le témoignage des manuscrits bénéventains est bien fait pour étonner. Dans l'ensemble, la plupart des péricopes que nous connaissons s'y retrouvent, mais avec de telles perturbations dans leur agencement qu'il faut en relever à part l'organisation très originale.

Pour résumer le témoignage des manuscrits de l'Italie méridionale, nous avons donc dressé un tableau spécial, où figurent tous les documents qui nous renseignent sur la série de ces péricopes évangéliques : on y trouvera par conséquent, non seulement les missels pléniers, mais encore les évangéliaires, les antiphonaires et les bréviaires que nous avons pu étudier, et dont nous donnons ci-dessous la liste.

Bénévent, V 20	Bréviaire-Missel plénier	XII
Bénévent, V 21	Antiphonaire monastique	XII-XIII
Bénévent, VI 29	Missel	XII
Bénévent, VI 30	Missel	XIII
Bénévent, VI 31	Evangéliaire	XI-XIII
Bénévent, VI 33	Missel	X-XI
Lausanne, Archives	Fragment de Missel	XI
Mont-Cassin 127	Missel (Ste Marie d'Albaneta)	XI
Mont-Cassin 198	Bréviaire (Ste Marie d'Albaneta)	XII-XIII
Mont-Cassin 229	Evangéliaire cassinien	XI
Paris, B. N. lat. 829	Missel (Capoue)	XIII
Paris, B. N. lat. 829 (feuilles de garde)	Missel	XII
Paris, Mazarine 364	Bréviaire-Psautier cassinien	XI
Rome, Vat. lat. 4928	Bréviaire bénéventain	XII
Rome, Vat. lat. 6082	Missel cassinien	XII
Rome, Vat. Ottob. 576	Missel bénédictin (Abbaye St. Benoît)	XII-XIII
Rome, Vat. Urbin. 585	Diurnal cassinien	XI-XII

Liste des Manuscrits bénéventains dont le témoignage est résumé dans le tableau ci-contre.

Nous n'avons laissé de côté aucun de ces témoins, même les plus minimes, que nous avons pu recueillir; aussi certaines colonnes du tableau ci-contre ne comportent-elles qu'une ou deux péricopes : leur place est d'ailleurs parfaitement bien fixée, grâce au contexte, vu que les fragments en

Type μ	Type ν	Type ξ	Type π	Type ρ	Type σ [1]	Type τ	Type φ	Type ψ	Type ω
Mont-Cassin 127 Mont-Cassin 229 Rome, Vat. lat. 6082 Rome, Vat. Ottob. 576	Mont-Cassin 198 Paris, Mazar. 364 Rome, Vat. lat. 4928 Rome, Vat. Urb. 585	Bénévent, V 20	Bénévent, VI 29 Bénévent, VI 31	Bénévent, VI 33	Lausanne, Archives de l'État	Paris, B. N. lat. 829 (feuilles de garde)	Bénévent, V 21	Bénévent, VI 30	Paris, B. N. lat. 829
4	4		4	4			4	4	4
5	5		5	5			5		5
3	3		3	3			3		3
2	2		2	2			2		2
6	6		6	6			6	6	6
7	7		7	7			7	7	7
8	8		8	8		8	8	8	8
9	9		9				9	9	9
13*	13*[1]		13*			13*[4]	13*[1]	13*	13
11	11		11				11	11	11
12	12		12				12	12	12
14	14		14				14	14	14
15	15	15	15				15	15	15
16	16	16	16				16	16	16
17	17	17	17				17	17	17
A	A	A	A		A[3]		G	G	G
19	19	19	19				A	A	A
22	22	22	22	22[2]			19	19	19
23	23	23	23	23			22	22	22
24	24	24	24	24			23	23	23
B	B	B	B	B			24	24	24
10	10	10	10	10			B	B	B
C	C	C	C	C			10	10	10
25	25	25	25	25			C	C	C
D	D	D		D			25	25	25
20							D	D	

1. Les péricopes n'étant connues que par les antiennes de *Benedictus* et de *Magnificat*, il n'est pas possible de savoir d'une manière certaine si celle-ci correspond à 13 ou à 13*

2. Ce manuscrit ne comportant pas la partie correspondant aux péricopes 17 et A, il n'est pas possible de savoir si elle comportait ou non, entre les deux, la péricope G. Selon le cas, ce manuscrit aurait été du type ν ou du type φ.

3. Ce fragment ne comportant pas la péricope précédente, il n'est pas possible de savoir si le manuscrit doit être rattaché à l'une des quatre premières colonnes ou à l'une des trois dernières.

4. Ce fragment ne donne que la fin de la péricope 13; il n'est pas possible de savoir s'il s'agit de 13 ou de 13*.

LES ÉVANGILES DES DIMANCHES APRÈS LA PENTECÔTE DANS LES MANUSCRITS BÉNÉVENTAINS.

question appartiennent tous à des missels pléniers. Les lacunes des manuscrits sont indiquées par des hachures.

De prime abord, ce tableau apparaît singulièrement moins ordonné que celui où est résumée la tradition universelle : on n'y retrouve que des vestiges de cette continuité qui, dans le tableau précédent, était la règle. Mais, si au lieu d'étudier ces séries bénéventaines par colonnes, on les examine horizontalement, on s'aperçoit qu'il y règne une unité au moins aussi parfaite que dans la tradition universelle.

Comme nous l'avons noté dans le premier tableau, il apparaît aussi, dans les séries bénéventaines, une certaine dissemblance, également dans les queues de listes, quelques manuscrits ajoutant à la péricope 25 la lecture D (types ν, ξ, ρ, φ et ψ), un autre (type μ) faisant même suivre cette dernière de la péricope 20.

4
5
3
2
6
7
8
9
13*
11
12
14
15
16
17
A
19
22
23
24
B
10
C
25 (π et ϖ : 3 mss.)
D (ν, ξ, ρ, φ et ψ : 8 mss.)
20 (μ : 1 ms.)

Les évangiles des dimanches après la Pentecôte dans les manuscrits bénéventains.

Mise à part cette source de variété, il ne subsiste, entre les manuscrits bénéventains, qu'une seule divergence : dans plusieurs d'entre eux, les deux péricopes 17 et A sont séparées par une autre, G. Mais l'insertion de cette lecture surnuméraire est très facile à expliquer : il s'agit tout simplement de l'Évangile du samedi des Quatre-Temps, que ces manuscrits ont aussi utilisé au dimanche suivant, tout comme le missel romano-franciscain a répété, au II[e] dimanche de Carême (primitivement *vacat*), le récit de la transfiguration d'après saint Matthieu, qui originairement n'appartenait qu'au samedi des Qua-

tre-Temps. En réalité, cette péricope ne fait donc pas partie de la série dominicale; aussi la répétition qu'en font certains manuscrits n'altère-t-elle en rien l'unité du témoignage bénéventain.

Quelques manuscrits comportent une lacune dans cette région : il n'est donc pas possible de savoir à quel type ils se rattachent. Nous les avons décalés, dans le tableau, de manière à laisser demeurer l'indétermination.

A ce seul détail près, le témoignage de la tradition bénéventaine est d'une unité plus parfaite encore que celui de la tradition universelle : on peut le résumer en un tronc unique, en notant simplement que certains manuscrits ne donnent pas, soit la dernière, soit les deux dernières lectures[3].

*
* *

Si l'on étudie donc, du point de vue de l'organisation des lectures évangéliques, le témoignage de la tradition manuscrite, du X^e^ au XV^e^ siècles, on se trouve en présence de deux types bien caractérisés et qui ne semblent pas réductibles l'un à l'autre, encore que la plupart des péricopes qui les constituent leur soient communes : le *type bénéventain* et le *type non-bénéventain*.

Nous avons résumé (pp. 45 et 48) ces deux systèmes, et indiqué entre parenthèses, à hauteur de la dernière péricope de chaque sous-type, le sigle correspondant. L'unité de chacun de ces deux systèmes est ainsi bien mise en évidence, et aussi l'irréductibilité de l'un à l'autre.

La première question qui se pose est maintenant de savoir quelles sont les raisons de ces divergences et comment expliquer cette dualité.

De prime abord, l'unanimité du témoignage de la tradition universelle, opposée au particularisme bénéventain,

3. Pour éviter des complications inutiles, nous nous sommes borné à donner les deux séries, bénéventaine et non bénéventaine, telles qu'elles se présentent dans les manuscrits, mais sans indiquer aucune numérotation des dimanches correspondants, celle-ci variant parfois dans les manuscrits, selon les différentes manières de les compter; les séries des péricopes dominicales, elles, sont au contraire d'une grande stabilité.

semble rendre superflu tout supplément d'enquête : un tel accord n'a-t-il pas la portée d'une preuve ? Manifestement, semble-t-il, la liste bénéventaine ne saurait être qu'un remaniement de la série universellement reçue. Conclusion commode, c'est vrai, et dont le premier avantage est de donner à ce problème une solution sans même l'avoir étudié. Mais, quand on fait de la critique, il faut beaucoup se méfier de l'évidence.

Aussi bien, un supplément d'enquête est-il ici possible. En nous bornant au témoignage des missels, nous avons — très volontairement en somme — laissé de côté un bon nombre de sources d'information, dont certaines vont nous être très utiles pour résoudre la difficulté présente : nous voulons parler des Lectionnaires, et tout particulièrement des Lectionnaires anciens, qui nous font connaître, pour des époques antérieures à tous nos missels, le témoignage de la tradition.

Or, de ces Lectionnaires anciens, plusieurs exemplaires nous ont été conservés, antérieurs à la période carolingienne. Ce sont eux — une fois établi le fait de la dualité — qu'il convient d'interroger pour savoir que penser de nos deux listes et de leur antériorité relative.

Le résultat de cette seconde enquête est singulièrement instructif. Les deux manuscrits les plus intéressants qui nous ont été conservés pour l'histoire du Lectionnaire romain sont le *Comes de Wurzbourg* et le *Comes de Murbach*. Il suffit d'examiner les séries évangéliques indiquées par chacun d'eux pour les dimanches après la Pentecôte, la conclusion s'impose aussitôt : si la série universelle dérive du type Murbach, la série bénéventaine dérive du type Wurzbourg.

Les tableaux ci-après démontrent, mieux que de longues explications, le double parallélisme en question.

La correspondance entre l'ensemble de la tradition manuscrite et le *Comes* de Murbach est, on le voit, aussi étroite que possible : le *Comes* est lui-même témoin de ce type δ qui, parmi nos missels pléniers, comportait le plus de témoins. Il y a donc ici plus que parallélisme : il y a proprement identité.

Type non-bénéventain	Comes de Murbach	
	(Joan. III, 1-16)	*(Dom. Oct. Pent.)*
1	1	Ebd. II post Pent.
2	2	» III »
3	3	» IIII »
4	4	» V »
5	5	» VI »
6	6	» VII »
7	7	» VIII »
8	8	» VIIII »
9	9	» X »
10	10	» XI »
11	11	» XII »
12	12	» XIII »
13	13	» XIIII »
14	14	» XV »
15	15	» XVI »
16	16	» XVII »
17	17	» XVIII »
[A+] 18 (+F)	18	» XVIIII »
19	19	» XX »
20	20	» XXI »
21	21	» XXII »
22	22	» XXIII »
23 (α) E (ζ)	23	» XXIIII »
24 (β) E (ε) 23 (η)	24	» XXV »
D (γ) 25 E (δ) 24 (θ)	E	Ebd. V ante nat. Dn̄i
D (κ)		

Pour ne pas être aussi complète, jusque dans les moindres détails, la similitude entre la série bénéventaine et celle du *Comes* de Wurzbourg n'en est pas moins des plus frappantes. Si l'on prend, en effet, comme terme de comparaison la série continue type Murbach, on voit que la série bénéventaine s'en écarte sur les points suivants :

1° absence de la péricope 1;

2° ordre différent pour les quatre péricopes suivantes, qui se présentent dans l'ordre 4-5-3-2 au lieu de 2-3-4-5;

3° dans le tronçon continu 6-12, la péricope 13 est substituée à 10; encore cette lecture ne s'y rencontre-t-elle pas identiquement sous la forme où on la trouve, dans l'ensemble de la tradition, au XIII[e] dimanche. Dans tous les manuscrits non-bénéventains, cet évangile — qui est celui du Bon Samaritain — commence au verset 23 du chapitre 10 de saint Luc; dans tous les manuscrits bénéventains, au contraire, la péricope commence *ex abrupto* par le récit de la parabole, au verset 25 : *Ecce quidam legisperitus*, en laissant de côté les deux versets *Beati oculi...* qui lui servaient d'introduction[4]. Nous avons désigné la péricope ainsi écourtuée par le même numéro 13, avec un astérisque : 13*;

4° à la place de la péricope 18, les manuscrits bénéventains donnent toujours la péricope A;

5° les péricopes 20 et 21 omises, la lecture 22 y suit immédiatement la lecture 19;

6° enfin, l'organisation des dernières péricopes qui suivent la lecture 24 est tout à fait propre aux listes bénéventaines.

Or, le plus grand nombre de ces particularités bénéventaines se retrouvent dans la liste de Wurzbourg :

1° la péricope 1 en est aussi absente;

2° des quatre lectures suivantes, 4-5-3-2, seule la péricope 5 y est affectée à un dimanche; on trouve cependant dans Wurzbourg deux des trois autres lectures, et dans le

4. Seul le Missel *Paris, B. N. lat. 829* donne la péricope 13 habituelle. Il faut voir là une influence étrangère. Parmi les manuscrits de l'Italie Méridionale que nous avons étudiés, le missel en question est d'ailleurs le plus récent : il n'est déjà plus écrit en caractères bénéventains.

Comes de Wurzbourg		Type bénéventain
Fer. VII ad scm Petrum XII lect.)		
tem alia [1])	4	4
Octabas de Pentecosten)	*(Joan. III, 1-16)*	5
Fer. VI)	3	3
bd. II post Pent. [2]	5	2
» II post nat. Apost.	6	6
» III	7	7
» IIII	8	8
» V	9	9
» VI	13*	13*
» VII	11	11
» I post sci Laur.	12	12
» II »	13	14
» III »	14	15
» IIII »	15	16
» V	16	17
» I post nat. sci Cypr.	17	A
» II [3] »	(A+) 18 +F	19
» III »	19	22
» IIII »	22	23
» V »	23	24
» VI »	24	B
		10
		C
		25 (π et ω : 3 mss.)
		D (ν, ξ, ρ, φ et ψ : 8 mss.)
		20 (μ : 1 ms.)

. La mention de cette péricope a été ajoutée ès coup dans un espace laissé libre. Bien que ne écriture plus fine, elle est certainement de mière main.

. Le ms. ajoute : ante *natale* apost*olorum*.

. Le ms. ajoute die dom. ad scos Cosme & miano ante natale eorum.

voisinage immédiat de l'octave de la Pentecôte : d'une part, l'évangile 4 au samedi *in XII lectionibus*[5], d'autre part l'évangile 3 au vendredi suivant. Quant à la péricope 2, elle n'existe pas dans le *Comes* de Wurzbourg. Mieux vaut donc, pour le moment, ne pas insister sur un rapprochement qui pourrait sembler un peu factice[6]; nous verrons plus loin qu'il n'est pourtant pas aussi artificiel qu'on serait tenté de le croire au premier abord;

3° l'identité entre les listes de Bénévent et de Wurzbourg reparaît quant à l'insertion de la péricope 13* après la péricope 9, et cela, de part et d'autre, sous la même forme, sans l'introduction *Beati oculi*. Il convient d'ailleurs de remarquer que Wurzbourg, après avoir donné cette péricope sous la forme et à la place bénéventaines, la donne de nouveau un peu plus loin, sous la forme et à la place où on la trouve partout ailleurs. La répétition, à trois semaines de distance, de la même péricope, sous deux formes à peine différentes, est certainement un fait assez étrange. Il nous suffit ici de constater que, si l'on trouve dans le *Comes* de Wurzbourg un témoin ancien de l'usage qui devait un jour devenir universel, on n'y trouve pas moins, et au même titre, un témoin aussi ancien de l'usage qui devait se transmettre et se conserver dans la seule tradition bénéventaine;

4° en ce qui concerne la lecture qui suit la péricope 17, nous connaissons la raison des divergences qui existent entre les manuscrits : il est donc inutile d'insister;

5° dans Wurzbourg comme dans la liste bénéventaine, la péricope 19 est suivie immédiatement de la péricope 22, sans mention des péricopes intermédiaires, 20 et 21;

6° enfin, les péricopes 22-23-24 de Bénévent se retrouvent encore dans Wurzbourg. Une lacune de ce dernier manus-

5. Il faut noter que, dans le manuscrit de Wurzbourg, cette péricope a été ajoutée après coup, dans un espace libre, d'une écriture plus fine, mais cependant de première main. Au samedi en question un évangile était déjà assigné, ce qui explique le titre *Item alia*, donné à la péricope *Estote misericordes*.

6. Sans entrer dans une étude détaillée de tous les Lectionnaires anciens, il est intéressant de noter que le seul manuscrit où l'on trouve le même groupement initial 4-5-3-2 que dans les manuscrits bénéventains est l'Évangéliaire des Archives de Saint-Pierre, qui était à l'usage des chanoines de la basilique. Coté *6* (ancienne numérotation) à l'époque de Thomasi, ce manuscrit a été publié par lui : c'est son codex S (Thomasi-Vezzosi, *Opera omnia*, t. V, pp. 430 et 468-473).

crit vient malheureusement empêcher la suite de la comparaison entre les deux listes.

Quoi qu'il en soit, nous en aurions déjà suffisamment pour être fixés. La série bénéventaine présentait, par comparaison avec la série universelle, un certain nombre de divergences que la critique interne ne permettait pas d'expliquer : l'absence de la péricope 1, l'insertion de la péricope 13* entre 9 et 11, enfin la suppression des péricopes 20 et 21 entre 19 et 22. Or toutes ces particularités se retrouvent identiquement dans le *Comes* de Wurzbourg.

Une seule divergence subsiste, entre les deux listes, sur laquelle nous n'avons pas cru devoir insister avant de les avoir examinées dans leur ensemble : c'est celle que nous avons indiquée sous le 3°, et qui consiste dans la dissemblance du début des deux séries. La coïncidence parfaite qui existe entre elles à partir de la péricope 6 laisse à penser qu'un examen plus approfondi doit révéler la raison de cette dissemblance.

Cette raison, en effet, est tout entière contenue dans le double titre dont la péricope 5 est précédée, dans le *Comes* de Wurzbourg : *Ebdomada II post Pentecosten, ante natale Apostolorum*. Qu'est-ce à dire ? Cette péricope est-elle affectée au IIe dimanche après la Pentecôte, ou bien au dimanche qui précède la fête des Apôtres ? C'est là une façon assez étrange de désigner un jour que de le situer à la fois par rapport à une date mobile et par rapport à une date fixe ! Si l'on veut bien prendre la peine de faire un petit calcul, on se rendra compte que, la Pentecôte ayant pour dates extrêmes le 10 mai et le 13 juin, il y a place, avant le 29 juin, pour un nombre de dimanches après la Pentecôte qui peut aller de six à deux. Quant au IIe dimanche après la Pentecôte, il peut tomber à l'une quelconque des dates comprises entre le 24 mai et le 27 juin. Or ce dimanche ne pourra coïncider avec celui qui précède la fête des Apôtres que s'il tombe au plus tôt le 22 juin, au plus tard le 27. Le titre de Wurzbourg n'est donc correct que dans six cas, sur trente-cinq qui sont possibles. En somme, on le voit, le *Comes* s'en est tiré avec le minimum de frais, en ne prévoyant, dans l'espace compris entre la Pentecôte et le 29 juin, que deux dimanches.

Il est donc clair que l'organisation réduite de Wurzbourg demandait à être complétée : c'est ce qu'a fait Bénévent en gardant à la péricope 4 la première des deux affectations indiquées : le IIe dimanche après la Pentecôte. Même sur ce point, Wurzbourg apparaît donc comme un ancêtre direct de Bénévent.

Du point de vue qui nous intéresse ici, on peut dire, par conséquent, pour caractériser les deux séries, que la tradition bénéventaine est à la tradition universelle ce que le *Comes* de Wurzbourg est au *Comes* de Murbach[7].

Or il est incontestable que le premier de ces deux manuscrits représente un état du Lectionnaire sensiblement plus ancien que le second : il ignore en particulier les jeudis de Carême, que connaît déjà Murbach; et, tandis que son Sanctoral appartient tout entier à la première tradition gélasienne (Ve-VIe siècles), — à part la seule fête de saint Sylvestre, qui est d'institution grégorienne, — le calendrier de Murbach est celui du « gélasien du VIIIe siècle[8] ».

Malgré sa parenté évidente avec les autres représentants de la famille carolingienne, il n'est pas douteux que, du point de vue de la simplicité et de l'antiquité, le *Comes* de Wurzbourg l'emporte sur tous[9] : on a en lui l' « un des principaux monuments de l'antique liturgie romaine[10] », « le plus ancien qui existe de l'ordonnance des stations et des lectures dans l'Église romaine[11] »; il « offre une idée exacte du cadre de la liturgie romaine, telle qu'elle devait être vers le milieu du VIIe siècle[12] ». Bref, le manuscrit de Wurzbourg est « le plus ancien Comes ou Lectionnaire de l'Église romaine[13] ».

7. Nous n'avons parlé ici que de ces deux manuscrits types, les plus importants pour l'histoire du Lectionnaire romain. Mais on retrouve presque toutes les particularités de Bénévent — c'est-à-dire de Wurzbourg — dans plus d'un Lectionnaire ancien. Cf. Beissel, *Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1907, p. 164.

8. *Revue Bénédictine*, XXX (1913), pp. 63-68.

9. *Ibid.*, XXVII (1910), p. 42.

10. *Ibid.*, p. 74.

11. *Ibid.*, p. 41.

12. *Ibid.*, p. 44.

13. C'est sous ce titre que Dom Morin le présentait, dans la *Revue Bénédictine* (*loc. cit.*, p. 41). Il l'avait déjà signalé, dès 1893, comme l'un des documents « les plus intéressants pour l'histoire du Comes romain » (*Revue Bénédictine*, X (1893), p. 116, note).

Le *Comes* de Murbach est sans doute, lui aussi, fort intéressant; mais c'est surtout en tant qu'il permet d'apprécier la valeur traditionnelle du système de lectures de notre missel actuel, dont il contient déjà toute l'ossature. Mais son calendrier, qui est — comme l'a noté Dom Wilmart — celui du « gélasien du VIII^e siècle », prouve que le système auquel il se rattache est seulement « une adaptation de l'ancien Lectionnaire romain au missel composé en France vers le milieu du VIII^e siècle par l'union des deux authentiques missels romains du VI^e et du VII^e siècle, le gélasien et le grégorien[14] ». Il est le type du Lectionnaire franc, adapté au Sacramentaire romain du VIII^e-IX^e siècle, qui a traversé tout le moyen âge, et qui a servi de base à l'organisation des lectures dans le *Missale romanum* du XVI^e siècle.

Telles sont les conclusions auxquelles ont conduit les études relatives à l'évolution du Lectionnaire romain : deux des stades les plus caractéristiques nous en sont conservés dans le *Comes* de Wurzbourg et celui de Murbach, le premier se présentant, sans aucun doute, comme un ancêtre du second : « C'est sûrement d'après un formulaire de ce type qu'Alcuin a rédigé son fameux *Comes emendatus*[15]. »

Ces précisions une fois rappelées dispensent de longs commentaires et d'hypothèses compliquées pour expliquer la dualité de traditions relativement au système des péricopes évangéliques affectées aux dimanches après la Pentecôte; car, si elles permettent de juger du succès vraiment universel obtenu par la révision romano-franque du VIII^e siècle, elles n'en font que mieux ressortir avec un relief saisissant la fidélité étonnante de l'Italie méridionale, qui devait, pendant de longs siècles encore, demeurer, et demeurer seule fidèle à la tradition romaine ancienne.

*
* *

Et maintenant il faut conclure.

Si l'on demandait au lecteur, en tenant compte de la présente étude, de parler de la structure des dimanches après la Pentecôte, quelle devrait être sa réponse ?

14. *Revue Bénédictine*, XXX (1913), p. 63.
15. *Ibid.*, XXVII (1910), p. 74.

Sa réponse, elle serait évidemment formulée à peu près en ces termes :

Pour parler de la structure de ces dimanches dans leur ensemble, — non d'une structure subjective, mais d'une structure vraiment objective, — il faudrait :

a) que, dans sa constitution actuelle, chacun de ces formulaires soit vraiment traditionnel;

b) que, dans leur ensemble, l'organisation primitive ait été conservée;

c) que cet ensemble ait été vraiment conçu selon un plan précis, dans un esprit déterminé.

Comment, de fait, pourrait-on parler de structure d'un ensemble qui n'en a jamais eu, ou dont le plan aurait été changé, ou dont les formulaires eux-mêmes auraient été en quelque façon modifiés ?

Or, à s'en tenir pour le moment aux seuls évangiles, — nous n'avons parlé ni des épîtres, ni des oraisons, ni des pièces de chant, — non seulement on ne peut affirmer que l'organisation du missel romain soit vraiment traditionnelle, mais encore on peut être assuré du contraire. Pour cette série des évangiles des dimanches après la Pentecôte, le missel romano-franciscain — celui-là même qui, après avoir été adopté par la Curie romaine au XIII[e] siècle, est devenu le missel officiel de l'Église depuis saint Pie V — a rompu, et rompu seul avec la tradition romano-franque du VIII[e] siècle, à laquelle sont demeurées fidèles l'ensemble des autres Églises. Pour si paradoxal que cela puisse paraître de prime abord, de tous les missels parvenus jusqu'à nous, le moins traditionnel pour cette série des dimanches après la Pentecôte, c'est à coup sûr le missel romain. En raison de la suppression de la péricope 1, remplacée par la péricope 4, et du glissement qui s'en est suivi, toute l'organisation précédente a été bouleversée. Seules sont demeurées en place les péricopes 2 et 3, toutes les autres ayant été littéralement arrachées à leur contexte — épîtres, oraisons, pièces de chant — pour être insérées dans une autre messe à laquelle elles n'appartenaient pas.

Par conséquent, en admettant même qu'il y ait eu, avant ces changements une « structure des dimanches après la Pentecôte », — celle du VII[e] siècle ou celle du VIII[e], — autrement dit une idée directrice ayant présidé à leur orga-

nisation, cette structure est désormais indiscernable. Que si, dans l'organisation actuelle, on prétendait en dégager une, le moins que l'on puisse dire, c'est qu'elle serait toute subjective; ce qui n'a d'ailleurs pas empêché maints commentateurs de rechercher — et de trouver! — pour la plupart de ces messes, un dénominateur commun entre des lectures — épître et évangile — parfaitement étrangères l'une à l'autre.

Et nous n'avons, dans la présente étude, parlé que des évangiles. Une enquête toute semblable devrait évidemment être faite pour les épîtres, pour les groupes d'oraisons, pour l'ensemble des pièces de chant. Ce n'est qu'après cette série d'enquêtes partielles qu'il pourrait être question : d'abord de présenter une restitution valable de cette série de messes; ensuite — une fois cette restitution opérée — d'en discerner la structure et l'esprit.

***

D'aucuns, préoccupés surtout de pastorale et ayant hâte d'aboutir, estimeront peut-être un peu austères les remarques qui précèdent, voire décourageantes. La question est simplement sérieuse, très sérieuse. Des problèmes existent : ils *doivent* être résolus, traités posément par des spécialistes compétents; on ne saurait se contenter de solutions de facilité : il y va du sens profond de toute la liturgie, de la prière de l'Église. Et si demain, ou dans un temps record, une édition nouvelle et hâtive du missel et du bréviaire venait à être imposée à toute l'Église, simple remaniement dans un sens « pastoral » du missel et du bréviaire actuels, — les bases les plus mauvaises dont on puisse partir, — ce serait proprement une catastrophe, où la pastorale elle-même n'aurait rien à gagner. Il ne resterait plus alors aux esprits informés qu'à orienter tous leurs efforts vers une nouvelle réforme, authentique et lucide celle-là.

Dom René-Jean Hesbert.

LE DIMANCHE DANS LA LITURGIE BYZANTINE

Si les lignes essentielles des liturgies orientales, et plus spécialement de la liturgie byzantine se dessinent assez rapidement pour quiconque a la possibilité de s'y associer, les principes organisateurs de ces liturgies déroutent le chrétien formé dans la tradition romaine. Tout d'abord la fixité de la liturgie eucharistique où, en dehors des fêtes qui font une place plus large à des chants propres, ne varient d'un dimanche à l'autre que les lectures de l'Apôtre et de l'Évangile. En outre, ces lectures mêmes sont faites selon le principe de la *lectio continua* qui prévoit une péricope pour chacun des jours de l'année. Il ne saurait donc être question de chercher dans la liturgie eucharistique une physionomie propre à chaque dimanche comme on peut le faire, non sans arbitraire, dans la liturgie romaine. Mais quelques variantes suffisent à donner à la célébration dominicale son caractère spécifique et à en faire, selon la remarque d'A. Baumstark, une fête hebdomadaire de la Résurrection[1]. C'est, au cours de la présentation solennelle de l'Évangéliaire (petite entrée), le chant des Béatitudes immédiatement suivi, au moment où le prêtre rentre dans le sanctuaire, par le verset : « Venez, adorons et prosternons-nous devant le Christ. Sauvez-nous, Fils de Dieu, vous qui êtes ressuscité d'entre les morts, nous qui vous chantons : Alléluia[2]. » De même la bénédic-

1. A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn, 1910, p. 266.

2. L'incise « Vous qui êtes ressuscité d'entre les morts » est propre au dimanche.

tion finale s'ouvre par la mention spéciale : « Celui qui est ressuscité d'entre les morts... » Ce sont là des touches bien légères, mais elles suffisent à indiquer dans quel climat se célèbre la liturgie tout entière.

S'il est ainsi à peine indiqué au cours de la liturgie eucharistique, qui est par elle-même une célébration pascale, le thème de la Résurrection du Seigneur domine toute la vigile, la Pannychis, qui a gardé dans les diverses églises d'Orient une vitalité que l'Occident n'a sans doute jamais connue et qu'en tous cas il ignore depuis bien longtemps. Beaucoup de fidèles, surtout parmi les Russes, accordent à cette longue veillée qui, chaque samedi soir, met l'Église dans une atmosphère pascale, une importance presque aussi grande qu'à la célébration eucharistique. Les chants de l'Ordinaire et quelques-uns au moins des chants variables sont largement connus; d'ailleurs, comme nous le verrons bientôt, les thèmes sur lesquels ils brodent sont peu nombreux. Chaque chrétien, en participant à l'Office, sait qu'il vient, au terme d'une semaine de travail, anticiper joyeusement, en chantant le Christ ressuscité, la victoire totale et définitive de la Vie sur toutes les Puissances de mort.

La Pannychis groupe en un seul office la célébration des vêpres, des matines et de prime. Bien qu'en dehors de quelques monastères ce service ne dépasse guère la durée de deux heures et soit même en bien des cas encore plus bref, il n'en garde pas moins la figure d'une veillée complète du crépuscule à l'aurore. La lecture de l'évangile et les chants ont été choisis en fonctions de ce rythme de la lumière, et la brillante illumination qui, durant la lecture de l'évangile de la Résurrection, crée dans l'Église comme une anticipation de l'aurore, souligne ce symbolisme. Quant à l'office lui-même il est organisé, dans le rite byzantin comme dans la plupart des autres rites orientaux, selon un rythme au premier abord surprenant, mais dont on pourrait peut-être encore retrouver la trace dans la disposition des chants pour les dimanches après la Pentecôte dans la liturgie romaine. Il s'agit d'un rythme musical. On dispose, pour tout le cours de l'année, à l'exception des semaines de préparation à Pâque et du temps pascal pour lesquels il existe des offices spéciaux, d'un cycle de

huit offices selon les divers tons du chant ecclésiastique. Ce cycle est repris autant de fois qu'il est nécessaire, cinq ou six selon la date de Pâques, depuis le second dimanche après la Pentecôte[3] jusqu'au cinquième dimanche de Carême correspondant à notre dimanche de la Passion. Depuis le début de la préparation à Pâques qui s'étend sur dix semaines, il s'enrichissait des pièces propres à chaque dimanche en relation avec la lecture évangélique ou avec les fêtes qui occupent les premiers dimanches du carême.

Interférant avec ce cycle d'origine musicale, la série des onze évangiles matutinaux de la Résurrection avec le commentaire lyrique et musical des exapostilaires et des éothina dont les ont enrichis au X^e^ siècle les empereurs Léon VI le Sage et son fils Constantin VII Porphyrogénète, introduisent dans la liturgie dominicale une variété au demeurant plus grande que celle des offices de rite romain. Mais si les textes poétiques sont variés et abondants, ils se rapportent tous au seul thème de la Résurrection du Seigneur.

Ce thème s'affirme, dès que les vêpres du samedi, dans la série des tropaires intercalés entre les derniers versets des psaumes du soir (140, 141, 129, 116) que conclut, comme à l'ordinaire, après la doxologie un tropaire plus ample en l'honneur de la Vierge. Pour donner une idée de leur lyrisme, glanons dans l'office du II^e^ ton plagal qui a été choisi comme exemplaire dans la dernière édition romaine de l'Horologe : « Christ, tu es monté sur la croix pour triompher de l'Hadès, afin de ressusciter avec toi ceux qui sont assis dans l'ombre de la mort; libre parmi les morts, tu fais jaillir la vie de ta propre lumière. Tout-Puissant Sauveur aie pitié de nous.

« Ayant souffert aujourd'hui la mort, Christ, selon qu'il est écrit, tu es ressuscité et tu as fait don au monde de l'allégresse, afin que nous fassions tous retentir cet hymne : Source de vie, Lumière inaccessible, Sauveur tout-puissant, aie pitié de nous.

« Seigneur, toi qui es présent dans la création tout entière, où fuirons-nous, pécheurs? Dans le ciel? Tu y demeures; dans l'Hadès? Tu as souffert la mort; dans les

3. Le premier dimanche est consacré à la fête de la Toussaint.

profondeurs de la mer? Ta main m'y rencontre, Maître. C'est vers toi que nous fuyons, devant toi que nous nous prosternons suppliants; Toi qui es ressuscité des morts, aie pitié de nous... »

Et voici le tropaire à la Vierge du même office : « Qui ne te proclamera bienheureuse, Vierge toute sainte? Qui ne chantera ton enfantement virginal? Car le Fils monogène qui jaillit lumineusement du Père en dehors du temps, c'est Lui qui dans son incarnation sort de toi, la Toute-Pure, de manière ineffable. Il est Dieu par nature et, par nature il s'est, pour nous, fait homme, il n'est point divisé en deux personnes, mais on le reconnaît indivisible dans la dualité des natures. Supplie-le, Vénérable et Toute-Sainte, qu'il prenne nos âmes en pitié. »

Avant la fin de l'office, de nouveaux tropaires, entrecoupés de versets psalmiques, les apostiches, chantent encore la Résurrection, les portes de l'Hadès brisées et les saintes Myrophores, les femmes porteuses de parfum, découvrant à l'aube pascale le tombeau vide et saluant le Seigneur ressuscité.

On en retrouve d'autres, entrelacés comme à vêpres dans les derniers versets de la psalmodie, au cours de l'office matutinal. La troisième série revient identique chaque dimanche : « Le peuple des anges fut stupéfait en voyant que vous étiez compté parmi les morts, tandis que, Sauveur, vous anéantissiez la force de la mort et qu'avec vous vous aviez réveillé Adam et libéré tous les hommes.

« Pourquoi, par compassion, mêlez-vous vos larmes à la myrrhe, disciples? », disait aux myrophores l'ange resplendissant qui se trouvait dans le tombeau; « voyez vous-mêmes le sépulcre et examinez-le, car le Sauveur est ressuscité et sorti du tombeau... »

La lecture de l'un des onze évangiles de la résurrection qui suit cette psalmodie antiphonée nous remet plus sûrement encore dans l'ancienne tradition de l'Église de Jérusalem qui semble bien avoir servi de modèle à la plupart des liturgies dominicales d'Orient. En effet la pèlerine Ethérie, à la fin du IV^{e} siècle, nous dit qu'à l'aube du dimanche on ouvre toute grandes les portes de l'Anastasis illuminée; on lit d'abord trois psaumes suivis chacun d'une prière, ce qui correspond aux trois cathismes de l'office

byzantin. « Quand on a dit ces trois psaumes et fait ces trois prières, voilà qu'on apporte des encensoirs dans la grotte de l'Anastasis, en sorte que toute la basilique de l'Anastasis est remplie de parfums. Alors l'évêque se tient debout derrière les cancels, prend l'évangile, approche de la porte et lit lui-même le récit de la résurrection du Seigneur. Dès qu'il commence cette lecture, ce sont de tels cris et gémissements de la part de tous les assistants, et de tels pleurs que l'homme le plus insensible est touché aux larmes que le Sauveur ait tant souffert pour nous[4]. » Si les Arméniens s'en tiennent à quatre péricopes, une de chaque évangéliste, se rapportant directement à la visite des saintes femmes au tombeau, les Byzantins ont élargi le cycle aux diverses apparitions du Seigneur ressuscité[5]. On chante après l'évangile le célèbre tropaire pascal qui se retrouve, plus ou moins développé, dans les liturgies égyptiennes et jusque dans la liturgie romaine du vendredi saint[6], tropaire dont l'origine hiérosolymitaine semble indéniable et qui constitue comme le sommet de cet office dominical : « Après avoir vu l'Anastasis du Christ, adorons le saint Seigneur Jésus, le seul exempt de péché. Nous adorons votre Croix, Seigneur, et nous chantons et glorifions votre sainte résurrection (anastasis); car vous êtres notre Dieu : en dehors de vous nous n'en savons pas d'autre; c'est votre nom que nous proclamons. Venez, tous les croyants, adorons la sainte Anastasis du Christ; car voici que par la Croix la joie est venue dans le monde entier. Sans cesse, louant le Seigneur, chantons sa résurrection : car ayant souffert la Croix pour nous, par sa mort il a détruit la mort. »

L'office de Laudes est caractérisé dans le rite byzantin par le chant de huit hymnes, les Odes qui se sont progressivement substituées aux cantiques scripturaires. Le dimanche, les premières strophes de chacune d'entre elles sont régulièrement consacrées à célébrer la résurrection. Après

4. Éthérie, *Journal de voyage*, 24 (éd. Sources chrétiennes, 21, pp. 196-197).

5. Les onze péricopes retenues par le rite byzantin sont : Mt., 28, 16-20; Mc, 16, 1-8; 16, 9-20; Lc, 24, 1-12; Lc, 24, 12-35; Lc, 24, 36-53; Jo., 20, 1-10; Jo., 20, 11-18; Jo., 20, 19-31; Jo., 21, 1-14; Jo., 21, 15-25.

6. Cf. *La Maison-Dieu*, 45, pp. 85-86.

la sixième (en fait, la cinquième) Ode[7], on chante deux strophes d'un rythme différent qui sont une survivance d'une organisation de l'office antérieure à la formation du Canon des odes poétiques. Le dimanche ces strophes, le Kontakion et son Ikos, sont également consacrées à la résurrection. A elle encore les tropaires qui s'insèrent entre les versets des laudes matutinales (Ps. 148-150).

S'il a eu la patience de suivre cette description, le lecteur doit être persuadé qu'une communauté chrétienne qui baigne ainsi chaque semaine, des heures durant, dans la contemplation du Christ ressuscité, évoqué par toutes les figures que peut suggérer l'Écriture et sur lesquelles la richesse de l'imagination orientale a déployé tous ses trésors poétiques, doit être marquée par cette contemplation. Ajoutons que le chant se coule dans des rythmes et des mélodies pour la plupart chantantes et faciles à retenir, sorte de récitatif fortement scandé qui prend figure d'incantation; la variété de l'office entrecoupé de fréquentes litanies empêche l'attention de faiblir; ainsi le peuple chrétien garde-t-il vivante la mémoire du mystère central de la foi.

Les moines y ajoutent, dans un office nocturne qui leur est propre et qui prend place avant l'office matutinal, la contemplation du mystère de la Trinité. Il est chanté dans des canons dont la composition est attribuée à un mélode du X[e] siècle, Métrophane de Constantinople, identifié à tort avec l'un des patriarches de même nom. Construit sur le modèle des canons de laudes, ce qui dénote sa date tardive, cet ensemble de huit hymnes poétiques joue des images et des notions traditionnelles qui peuvent nourrir la contemplation d'un mystère qui se prête mal aux évocations poétiques. Malgré quelques strophes splendides, l'ensemble manque de chaleur. Mais il est significatif qu'à la même époque l'Orient byzantin et l'Occident latin aient détourné l'orientation première du « jour dominical » de la célébration du Seigneur Christ en sa résurrection vers le Seigneur Dieu dans le mystère de sa vie trinitaire. Du moins cette

7. Le canon complet comporte, en effet, neuf odes, mais la seconde, cantique de Moïse au Deutéronome, est régulièrement omise en dehors du Carême.

orientation est-elle demeurée à Constantinople nettement au second plan, confinée dans les milieux monastiques, et n'a-t-elle en rien offusqué l'orientation traditionnelle.

Dans d'autres Églises on trouverait de même quelques thèmes secondaires, ainsi dans les Églises de Syrie et surtout d'Arménie, le thème ecclésial. Peut-être la raison en est-elle que, dans ces Églises, les deux ou trois premiers dimanches de l'année liturgique sont consacrés à la célébration de fêtes de Dédicaces dont le thème rejaillit sur les dimanches ordinaires. Il faut d'ailleurs noter que, chez les Syriens orientaux (nestoriens et chaldéens), le thème de la résurrection se laisse mal percevoir. Par la variété des thèmes qui s'y rencontrent, par la place que tient la contemplation du mystère de la vie nouvelle qui nous est communiquée par le Christ et par les prières instantes qui s'y font entendre pour que nous soyons libérés de tout mal, cette liturgie, dont l'organisation est d'ailleurs beaucoup plus complexe que celle du rite byzantin, évoque, avec un accent peut-être encore plus humain et proche de celui des liturgies médiévales, l'atmosphère que dégagent les chants et les oraisons de nos messes romaines pour les dimanches *per annum*. Cette attitude n'est assurément pas exclue des textes dominicaux de la liturgie byzantine; on aura remarqué que presque tous les tropaires s'achèvent en supplication pour implorer miséricorde. Mais la contemplation du Christ ressuscité, le rappel incessant des grands témoignages évangéliques de cette résurrection et des figures bibliques qui la mettent en valeur, domine à un tel point l'office de la vigile dominicale, le seul qui contienne en abondance des textes propres à ce jour, que le caractère pascal du dimanche se manifeste dans le rite byzantin avec une intensité qu'on ne retrouve aussi marquée dans aucune autre Église.

I.-H. Dalmais, o. p.

L'OBLIGATION D'ASSISTER A UNE MESSE ENTIÈRE

La position généralement tenue aujourd'hui par les moralistes et les canonistes au sujet de l'obligation d'assister à une messe entière le dimanche et les jours de fête semble, à première vue tout au moins, peu conforme aux exigences pastorales et à l'affirmation souvent répétée que la liturgie est la didascalie ordinaire de l'Église. Si, pour satisfaire aux préceptes, le fidèle peut se contenter d'arriver avant l'offertoire, comment participera-t-il au « Sacrifice de louange » et comment recevra-t-il l'instruction religieuse que le droit enjoint aux ordinaires et aux curés de donner à leurs ouailles (can. 1332, 1344, 1345) ?

La doctrine actuelle elle-même offre une réponse, qui, nous le verrons, correspond à la tradition : celui qui n'arrive qu'au moment de l'offertoire commet certainement un péché véniel; et celui qui, de plus, omettrait la partie qui suivrait la communion pourrait difficilement être excusé de faute grave.

Un examen historique de la question pourrait-il apporter quelque lumière ? Il a déjà été fait, et excellemment[1]. Ces quelques pages veulent seulement le reprendre en y ajoutant quelques détails.

L'antiquité chrétienne connaît une coutume universelle, obligeant les fidèles à assister aux réunions du dimanche, dont la messe est la partie principale. Qu'on se souvienne du texte de saint Justin où il décrit la célébration de la messe. La législation répressive montre qu'au IV^e^ siècle cette pratique n'était plus toujours observée : le concile d'Elvire et celui de Sardique excommunient ceux qui sont absents trois dimanches de suite. Au VI^e^ siècle, le concile d'Agde (506), dans son canon 47, rappelle qu'on doit assister à une messe *entière*, et le concile d'Orléans (511) insiste en exigeant que l'on ne s'en aille qu'après

1. E. Dublanchy, v° *Dimanche*, dans *Dict. Théol. Cath.*, fasc. 30, col. 1334-1348.

avoir reçu la bénédiction de l'évêque ou du prêtre qui le remplace. Un des canons dits « des Apôtres » stipule que l'on doit, aux jours de fête, se réunir à l'église et écouter les écrits des apôtres et l'Évangile. Ces textes manifestent le souci pastoral de l'Église mérovingienne : ils ne quitteront plus les collections canoniques; nous les retrouvons — avec d'autres — chez Réginon de Prum († 915), chez Burchard de Worms (vers l'an 1010), chez Yves de Chartres et chez Gratien (1140). Notons que la messe à laquelle on doit assister est la messe paroissiale, souvent encadrée par l'office divin et comportant une homélie. Les lois civiles sanctionnent cette obligation, et des dispositions ecclésiastiques veillent à ce que des messes privées ne viennent pas en détourner les fidèles[2]. Une série de conciles du XIII[e] siècle — au moment de la diffusion des ordres mendiants — tentera de maintenir ce privilège de la messe paroissiale, mais en vain : au XV[e] siècle, la coutume contraire a prévalu.

L'obligation, ainsi présentée, n'avait guère besoin d'être définie; les auteurs ne prennent pas le soin d'expliquer ce qu'est une messe entière, sinon pour dire qu'il ne s'agit pas de la messe privée, mais de la grand-messe, la messe publique, la messe chantée : puisque le clergé prie pour le peuple, le peuple doit être présent[3] afin qu'il puisse régler sa prière sur celle des ministres[4]. A cette période, on insiste surtout sur l'obligation de ne pas quitter l'église avant la fin de la messe. Cependant, comme les textes prévoyaient dans ce cas une excommunication, les canonistes ne se demandent pas si l'on pèche en quittant la messe avant la fin, mais bien si l'on mérite d'être excommunié. Leur réponse est conforme aux principes : on peut s'en aller pour une cause juste, ou même moins juste ou honnête, sans pour cela être excommunié, sauf si, en s'en allant, on scandalise ceux qui sont dans l'église[5]. De même, si l'on sort pendant le sermon par mépris du prêtre[6].

2. Z. B. van Espen, *Jus canonicum Universum*, pars 2, sect. 2, tit. 2, *de celebratione festorum*.

3. Abbas Panormitanus, in c. *ut laici*, 1, *de Vita et hon. cler.*, X, III, 1 : « Non missa peculiaris seu privata est in precepto, sed missa magna et publica quae fit cum cantu. Consuetudo tamen habet oppositum sed de iure primum verius est. Nam clerus orat pro populo, unde populus debet hunc esse praesens. »

4. Durand de Saint-Pourçain, *in IV Sent.*, d. 15, q. 12 *de oratione* : « ut populus intentionem suam confirmet ministris orantibus. »

5. Guido de Baysio, *Rosarium*, in c. *omnes fideles*, 64, dist. 1, *de cons.* v° *inquietudines ecclesie*.

6. Nicolaus de Plove, *Tractatus sacerdotalis, Cautele servande in celebratione misse*, Paris, 1510, f° 55 : « Quarto caveat ne aliquis ante finem misse recedat sine magna necessitate. Idem si exit de sermone,

Nous n'avons pas grand-chose à glaner dans ces dispositions pénales. Mais épinglons au passage un texte d'Amalaire (IX^e siècle) qui deviendra, plusieurs siècles plus tard, la base de notre pratique moderne : « Souvent, un ignorant inculte demande à quel moment de l'office commence la messe, en sorte que, s'il ne peut assister à tout l'office, il puisse savoir à quelle partie il doit, sans ambages, être présent. Nous croyons qu'on appelle « messe » le moment compris entre l'antienne de l'offertoire et l'*Ite missa est* : depuis que le prêtre commence à offrir le sacrifice à Dieu jusqu'à la dernière bénédiction[7]. » Il y a donc des degrés dans l'obligation d'assister « aux offices » le dimanche. D'ailleurs les textes canoniques ne mentionnent plus, au XIII^e siècle, que l'obligation d'assister à la messe : si l'on doit assister aux vêpres et même aux matines, c'est en vertu d'une coutume.

C'est toutefois avec la cessation de l'obligation d'assister à la messe paroissiale et solennelle que va se développer la casuistique. Les privilèges des réguliers font tache d'huile, et bientôt il est admis que l'assistance à une messe basse, dans toute chapelle non privée, suffit pour observer le précepte. Mais la pratique accrue du sacrement de pénitence exigera bientôt une délimitation plus stricte entre péché mortel et péché véniel. Pour saint Antonin de Florence (1389-1459), une partie notable, — *parum pro nihilo reputatur*, — c'est le tiers ou la moitié de la messe[8]. Un peu plus d'un siècle plus tard, Martin d'Abazpilcueta, le doctor Navarrus (1493-1586) est bien forcé d'affirmer que rien n'est défini : une messe entière est celle dont on ne manque aucune partie notable. Ce qu'est une partie notable? le droit n'en dit rien : que la prudence décide. Pour lui, il trouve que l'introït et le *Kyrie eleison* ne constituent pas une partie notable, bien que le clerc bénéficier qui arrive après le dernier *Kyrie eleison* ne jouisse pas des distributions canoniales « *inter praesentes* ». Il propose de considérer comme partie notable celle qui va jusqu'à l'épître et au graduel inclusivement[9]. C'est aussi l'avis de Dominique Soto (1494-1560). D'ailleurs, le texte du Canon des Apôtres cité plus haut ne parle-t-il pas de l'obligation d'entendre « les

quod si fecerit, excommunicetur, maxime si hoc fecerit contemnendo sacerdotem predicantem tamquam minus scientem sicut solent facere quidam laici litterati dicendo : quid audirem istum ribaldum cum ego plus scio de scriptura quam ipse. » Cf. HOSTIENSIS, *Summa, de consecr. eccl. vel altar*, § *Et quando*, n. 16.

7. AMALAIRE DE METZ, *De eccles. offic.*, l. III, c. 36, P. L., t. 105, col. 1156.

8. Saint ANTONIN, *Summa Theologica*, t. 9, c. 10, 7^e dubium.

9. ABAZPILCUETA, *Manuale*, c. 21, n. 2; *de oratione*, c. 10, n. 43.

écrits des apôtres »[10] ? Mais faut-il vraiment prendre ce canon à la lettre ? Si Soto trouve « peu sûr » d'omettre l'Évangile, Suarez (1548-1617) trouve un moyen de tout concilier : on lira quand même « l'Évangile » si, ayant omis d'entendre le premier, on reste jusqu'après la bénédiction pour entendre le second[11]. Nous en avons presque terminé avec ces minuties. Laymann (1574-1635) exhume le texte d'Amalaire cité plus haut et considère comme probable l'opinion qui permet d'arriver, sans violer gravement le précepte, après l'évangile et avant l'offertoire[12]. Cette opinion ne deviendra toutefois la plus commune que depuis la Révolution française : saint Alphonse lui préférait l'opinion de Suarez.

Nos auteurs ont également, si l'on peut ainsi dire, grignoté la messe par l'autre bout. Ils étaient, ici, aidés par les canonistes qui avaient enseigné qu'un motif sérieux pouvait faire quitter l'église sans donner lieu à excommunication. En s'en tenant aux textes, on admettra que ce qui suit la bénédiction ne tombe pas sous le précepte. On soulignera cependant — et nous avons gardé cette estimation — que l'omission d'une partie du début de la messe, ajoutée à l'omission d'une partie de la fin, peut constituer une omission notable, et, par conséquent, une violation grave du précepte[13].

Nous retrouvons, au sujet du précepte de la messe dominicale, les mêmes tâtonnements que nous avons jadis signalés autour de l'obligation du bréviaire : une institution empêchée de remplir son rôle traditionnel devient incompréhensible et est souvent l'objet d'un traitement tel qu'il la rend parfaitement méconnaissable.

La même décadence va se faire sentir dans un domaine connexe : que peut-on, que doit-on faire pendant la messe pour observer le précepte ? On trouvera trop sévère saint Antonin qui exige du fidèle l'effort d'intelligence dont il est humainement capable[14] et qui, par conséquent, exclut que l'on puisse satisfaire en même temps au précepte dominical et à l'obligation de réciter l'office divin. Sans doute, Abazpilcueta condamnera-t-il tous ceux qui, durant une partie notable de la messe, s'occupent de choses qui empêchent l'attention requise : conversations, som-

10. D. Soto, *In IV Sent.*, dist. 13, q. 2, art. 1.
11. F. Suarez, *De eucharistia*, d. 88, sect. 2, n. 5.
12. P. Laymann, *Theol. Moralis*, l. IV, tr. 7, c. 2, *de fest. observ.*
13. M. Abazpilcueta, *Manuale*, c. 21, n. 2 : « Ex una particula principii et finis potest constitui una notabilis pars. »
14. Saint Antonin, *Summa Theol.*, t. 9, c. 10, dub. 5 : « Quod praesens sit in missa et vacet Deo, si etiam intelligens est, dignum et iustum est ut intendat et conetur intelligere que dicuntur populo in missa. »

meil, peinture, écriture, mais, dit-il, puisque personne n'est tenu d'entendre ce que dit le prêtre, et qu'il suffit de s'unir à l'assemblée en demandant que le prêtre soit entendu de Dieu, pourquoi ne pourrait-on pas lire ses heures ou réciter des prières durant la messe? Sans doute, ce n'est pas l'idéal et c'est courir deux lièvres à la fois, mais on ne voit pas comment le précepte est violé[15]. Raisonnement ingénieux : on est d'acord sur le principe : une attention est requise, distincte de la présence physique, mais on se sépare sur les conclusions : là où les anciens — et après eux Suarez — voyaient une incompossibilité, le chanoine Navarrais — et de Lugo et bien d'autres — n'en voient, en principe, aucune. Mais le formalisme n'est pas toujours aussi large que chez les anciens; ceux-ci admettaient facilement que l'on se confesse pendant la messe, la confession étant en rapport direct avec la communion que l'on allait recevoir. La théorie de l'attention fait exclure la confession : je ne puis en même temps accuser mes péchés et faire attention à la messe[16].

Dans la même ligne décevante va se situer la solution à la question si souvent posée : comment faut-il suppléer à une omission? Pour Navarrus, il suffit de lire par après la partie omise (rappelons que, pour lui, il faut entendre l'épître et le graduel)[17]; pour d'autres, il faudra assister à une autre messe au prorata de l'omission. On admettait même, à l'époque, que l'on pouvait parfaitement entendre la moitié d'une messe et la moitié de l'autre, même si consécration et communion ne se trouvaient pas dans la même messe. Suarez ira jusqu'à nier l'obligation de réparer une omission, même volontaire, pourvu qu'elle ne constitue pas une matière grave[18].

*
* *

Tels sont les faits dans leur lumière brutale. Comment les interpréter et que pouvons-nous en déduire? Nous entrons ici sur le terrain de l'appréciation personnelle et des suggestions, et je me permets simplement d'essayer de guider la réflexion.

La première constatation que l'on peut faire, c'est que l'obligation de participer au culte dominical a suivi, nous l'avons dit, une évolution à peu près semblable à celle de l'office divin. Avant le Concile de Trente, elle est d'abord collective : on est

15. M. Abazpilcueta, *Manuale*, c. 21, n. 8. E. Dublanchy, *op. cit.*, col. 1342-1343.
16. J. de Lugo, *De Eucharistia*, disp. 22, sect. 2, n. 22.
17. M. Abazpilcueta, *Manuale*, c. 21, n. 2, *de oratione*, c. 10, n. 43.
18. E. Dublanchy, *art. cit.*, col. 1341.

tenu de rendre à Dieu un culte, mais ce culte est celui de la communauté paroissiale, qui s'exprime par la grand-messe, où les fidèles doivent se joindre aux clercs, même s'ils ne comprennent pas très bien tout ce qui se fait. On insiste sans doute sur l'obligation personnelle d'assister à toute la messe, et d'y entendre la parole de Dieu, mais cette obligation n'est là que pour que l'offrande soit celle de la communauté. De là ces mesures prises pour faire en sorte que les messes privées ne puissent pas distraire les fidèles de leur seule obligation : assister à l'office paroissial. Avec la Renaissance, l'obligation s'individualise; sans doute la messe reste-t-elle essentiellement ce qu'elle est, et, par conséquent, action commune, — pour s'en convaincre, il suffit de lire les remarques très nettes du bon Navarrus à l'égard des prêtres qui disent leur messe sans élever la voix[19], — mais ce qui intéresse avant tout les moralistes, c'est l'aspect personnel de l'obligation : dans quel cas commet-on un péché mortel en omettant une partie de la messe? De plus, l'obligation à la messe paroissiale n'existant plus, l'aspect collectif est beaucoup moins souligné et, tout comme pour le bréviaire, la casuistique s'engage dans des diverticules.

Notre époque a retrouvé ce sens collectif du culte divin et il est normal que cette redécouverte provoque peu à peu une remise en valeur de certaines réalités qui s'étaient estompées. Mais de même que les moralistes du XVI[e] siècle se réclamaient des textes canoniques antérieurs, il faut garder le contact avec une tradition qui ne nous satisfait plus, mais qui n'est pas sans représenter, elle aussi, une valeur religieuse.

Quant aux suggestions, une première remarque s'impose : pas plus hier qu'aujourd'hui, l'Église n'a défini ce qu'était « une partie notable » de la messe. Le déplacement souligné plus haut et les nécessités urgentes de l'évangélisation et de la catéchèse ne nous autorisent-ils pas à revaloriser la première partie de la messe, en insistant sur la part d'instruction religieuse qu'elle contient, instruction qu'aucun chrétien n'a le droit de négliger? Sans doute, on pourra trouver que nous sortons du domaine du précepte positif pour entrer dans celui du souhaitable? Soit, mais chaque chrétien n'a-t-il pas l'obligation grave d'entretenir sa vie de foi, sa culture religieuse et, pour un bon nombre de nos fidè-

19. M. Abazpilcueta, *de oratione*, c. 16, n. 54 : « Peccare eos qui missam submissam tam submisse recitant ut circumstantes non possint audire Gloria in excelsis, orationem, epistolam, evangelium et reliqua quae non sunt secreto dicenda. Nam praeterquam quod est abusus... dant occasionem murmurandi vel saltem imaginandi multa audientibus superflua, ut saepius mihi dederunt, et consequenter sunt causa distractionis attentioni contrariae. »

les, la liturgie n'est-elle pas le seul enseignement systématique qui soit à leur portée ?

Une seconde remarque : sommes-nous vraiment démunis de moyens, et le péché véniel ne reste-t-il pas péché ? Les anciens étaient sévères : même sans mépris de la loi, une omission par simple négligence d'une messe entière constitue un péché mortel [20]. Omettre par négligence une partie non notable est un péché véniel délibéré : la tradition est unanime. Sans doute les motifs d'excuse existent-ils, mais ils ne suppriment pas l'obligation. Peut-être un peu plus de rigueur à ce sujet dans la pratique du sacrement de pénitence, dans les interrogations par exemple, et dans l'enseignement catéchétique, porterait-il des fruits inespérés.

Quant à vouloir rétablir l'obligation de participer à la messe paroissiale, et à la grand-messe, je ne le crois pas opportun; si vraiment chacune de nos messes est ce qu'elle doit être : sacrifice de louange offert par la communauté présente, et donc par chacun, au nom de toute l'Église, nous réaliserons à notre façon ce que nos ancêtres dans le Christ ont fait pendant douze siècles en participant chaque dimanche au culte rendu solennellement à Dieu dans leur église paroissiale. Puissent ces quelques lignes y aider.

Louvain.

Gérard Fransen.

20. M. Abazpilcueta, *Manuale*, c. 21, n. 1 : « Peccat mortaliter quicumque discretus missam integram die festo sine iusta causa non audit etiamsi absque vero contemptu per solam negligentiam id facere omittit. »

Le prône dominical

Dans le langage courant, on confond souvent le prône avec le sermon ou l'homélie de la messe dominicale. C'est ainsi que Littré, habituellement plus précis, définit le prône : « Instruction chrétienne faite chaque dimanche à la messe paroissiale. » Et à l'appui de ce sens erroné, il cite une phrase de Chateaubriand, parlant de saint Paul dans *Le Génie du christianisme* : « On ne sait quel est cet homme qui, dans une espèce de prône commun, dit familièrement des mots sublimes. » La confusion s'explique aisément. Le prône prend place, habituellement, après la lecture de l'évangile. Il est immédiatement suivi de l'homélie. Si celle-ci est prononcée, comme le prône lui-même, par le curé, on est porté naturellement à désigner par le nom de prône tout cet ensemble de paroles françaises, apparemment non liturgiques, qui vient s'insérer entre la messe des catéchumènes et la messe des fidèles.

En quoi consiste donc exactement le prône ? On peut y distinguer trois éléments : les prières du prône, les annonces de la semaine et, parfois, une certaine « instruction », fixée d'avance en sa forme.

Les *prières* du prône sont souvent considérées comme une excroissance superflue : la messe n'est-elle pas une prière suffisante ? A quoi bon y introduire ces *Pater*, ces *Ave*, ce *De Profundis*. Ne vaudrait-il pas mieux supprimer ces prières et se contenter d'énoncer un certain nombre d'intentions auxquelles la messe, qui va se poursuivre, est célébrée ?

On peut critiquer la manière dont cette prière est réalisée. Mais le principe en est infiniment vénérable. Saint Justin témoigne déjà de leur présence dans la description la plus ancienne que nous possédions de la messe : « Après le discours du président, nous nous levons tous ensemble et disons des prières. » Saint Augustin témoigne du même usage et parle des « prières... que

nous faisons dans la célébration des mystères avant que l'on commence à bénir ce qui est sur la table du Seigneur ». Ailleurs, il en décrit les intentions et la structure liturgique : « Tu entends l'évêque exhorter le peuple de Dieu à prier pour les non-croyants, pour les catéchumènes, pour les fidèles..., prière intimée par le diacre, prononcée par l'évêque, ponctuée par l'*Amen* du peuple. »

C'est un fait universel et très ancien que la liturgie de la messe comporte une *oratio fidelium* (prière des fidèles, c'est-à-dire des baptisés, les catéchumènes ayant été préalablement renvoyés). Cette *oratio fidelium* a pour objet de prier pour l'Église, pour la communauté ici présente, pour les gouvernants, pour tous les hommes.

Elle a revêtu diverses formes. Notamment celle de la litanie, qui a pris de grandes proportions dans la liturgie (messe) byzantine actuelle; qui n'a laissé chez nous que l'organe-témoin des *Kyrie eleison* par quoi le peuple répondait aux intentions prononcées par le diacre. Mais nous avons encore le texte entier de la litanie du pape Gélase, que le P. Gelineau a adapté et mis en musique[1] et qu'on chante souvent dans des célébrations paraliturgiques.

Une autre forme était celle des *orationes solemnes* qui n'ont subsisté qu'au vendredi saint. Le nouvel *ordo* de la semaine sainte a d'ailleurs signalé dans son titre qu' « on les appelle aussi *oratio fidelium* ». Elles correspondent assez bien à la structure indiquée par saint Augustin : l'évêque exhorte à prier pour les intentions universelles; le diacre commande l'agenouillement et la prière en silence; l'évêque prononce la prière, à laquelle le peuple répond *Amen*. Certains liturgistes se demandent si l'*Oremus* isolé qui précède notre offertoire ne signalerait pas le début de ces oraisons solennelles maintenant disparues. On remarquera aussi la place de ces oraisons le vendredi saint : elles suivent l'Évangile de la Passion.

Le canon de la messe a vu, lui aussi, s'introduire des prières de ce genre, avec le *Te igitur... in primis pro Ecclesia tua sancta catholica* et les deux *Memento*. Mais un des objectifs de cette prière solennelle, qui est la participation du peuple, n'est plus atteint ici.

Il n'est pas jusqu'aux « prières de Léon XIII », à la fin de la messe, qui ne témoignent de ce besoin irrépressible de faire prier le peuple dans sa langue à des intentions universelles.

Or, ce besoin, en pays gallican, a été satisfait pendant des siècles par nos prières du prône. Et les liturgistes allemands, no-

1. Fiche de *Musique et Liturgie*, B 19.

tamment le P. Jungmann[2], s'étonnent de voir les fauteurs du renouveau liturgique français si hostiles à ces prières, alors qu'elles répondent à un de leurs objectifs favoris : faire participer le peuple à la prière sacerdotale. Il y a là certainement, pour nous, une attitude à réviser.

Tout d'abord, le fait que ces prières correspondent à une donnée constante de toute liturgie nous interdit de les considérer comme un corps étranger qui ferait tort à la messe elle-même.

Dans le diocèse de Coutances, la commission liturgique a mis au point un formulaire qui nous paraît remarquable. On a retrouvé la forme antique, et si naturelle, de la litanie. Les intentions formulées brièvement sont très évocatrices. Nous pensons qu'on sera heureux d'en trouver ici le texte :

PRIÈRES DU PRONE

Le prêtre :

En ce... dimanche... où nous sommes réunis pour sanctifier le jour du Seigneur en commémorant sa glorieuse résurrection et en rappelant qu'il reviendra sur terre à la fin des temps pour nous juger,

Prions, mes frères :

— Pour la sainte Église : notre Saint-Père le pape, notre évêque, le clergé et tout le peuple de Dieu.

L'assemblée répond :

Nous vous en supplions, Seigneur — écoutez-nous.

Le prêtre :

— Pour les vieillards, les malades, les opprimés, les exilés et tous nos frères souffrants et absents.

Nous vous en supplions, Seigneur — écoutez-nous.

— Pour la communauté paroissiale : les vocations sacerdotales et religieuses, les éducateurs chrétiens et les militants d'Action catholique.

Nous vous en supplions, Seigneur — écoutez-nous.

— Pour nos frères séparés de la foi catholique, ceux qui cherchent la vérité, et tous les incroyants et infidèles,

Nous vous en supplions, Seigneur — écoutez-nous.

— Pour la paix, pour ceux qui nous gouvernent, et tous ceux qui ont charge dans nos cités de promouvoir le bien commun.

Nous vous en supplions, Seigneur — écoutez-nous.

— Pour les morts récents de nos familles (tout spécialement...), et tous les fidèles trépassés.

Nous vous en supplions, Seigneur — écoutez-nous.

2. Voir, sur toute cette question, *Missarum solemnia*, traduction française, t. II, pp. 254-270, et l'article du P. Gy, dans *La Maison-Dieu*, n° 30, pp. 125-136 : *Signification pastorale des prières du prône.*

Le prêtre termine :

Seigneur, notre refuge et notre force, écoutez votre Église. C'est vous qui pouvez lui apprendre à aimer, elle vous prie avec amour; faites donc que nous obtenions sûrement ce que nous demandons avec foi. Par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Amen.

Les liturgistes auront remarqué que cette oraison terminale, dans la traduction fidèle mais sans servilité du « Missel biblique », n'est autre que la collecte du 22e dimanche après la Pentecôte. Cette collecte, telle qu'elle est utilisée actuellement dans le missel, ne veut strictement rien dire : elle n'a pas d'objet, pas de contenu. Mais elle reprend ici toute sa beauté : le prêtre la prononce pour présenter à Dieu, par Jésus-Christ, les demandes précédemment énoncées et que le peuple a prises à son compte par ses réponses litaniques.

* * *

On a pu observer que ce texte de prières du prône, tout en étant « catholique », n'oublie pas la communauté locale qui est la réalisation concrète, sacramentelle, de l'Église universelle, pour les fidèles présents. Elle laisse la place à un nécrologe de la semaine passée. C'est dire qu'à la prière du prône se relient organiquement les *annonces* paroissiales.

Celles-ci ont souvent assez mauvaise presse. Sans doute, il est assez déplaisant d'apprendre, au cours de la messe, que le cinéma paroissial donnera cette semaine une représentation de « Bouboule sur les chevaux de bois », d'entendre énumérer des avis qui n'intéressent en réalité que les membres de groupements restreints. Les « annonces » semblent alors un fourre-tout mal situé au milieu de l'assemblée eucharistique, et qui met fâcheusement en valeur certains aspects, d'ailleurs inévitables, de l'organisation paroissiale dans ce qu'elle a de plus matériel ou de plus profane.

Pourtant, les annonces de la semaine font partie intégrante du prône. L'étymologie du mot (que Dauzat déclare inconnue) serait, pour Littré comme pour Jungmann : *praeconium*, c'est-à-dire proclamation. Et la première de ces proclamations est celle des fêtes. A cet égard, les annonces de la semaine peuvent constituer un véritable « kérygme » (*praeconium* correspond exactement au grec *kérugma*, comme *praeco* (héraut) est la traduction de *kérux*). L'annonce des fêtes du Seigneur manifeste l'actualité de la vie paroissiale, son insertion temporelle dans le cycle pascal dont le renouvellement nous achemine vers une éternité qu'il

représente dans le temps. Et comme ces fêtes vont être vécues, dans le culte, par la communauté, qu'elles exigent de ses membres un certain comportement pratique (jeûne, abstinence, chômage, confession préparatoire, assistance aux offices), leur annonce a une valeur pragmatique et vitale incomparable.

La Fontaine a vu mieux que Chateaubriand ce que c'est qu'un prône, lorsqu'il fait dire à son savetier, rendant compte de ses ressources au financier :

> Le mal est que dans l'an s'entremêlent des jours
> Qu'il faut chômer : on nous ruine en fêtes.
> L'une fait tort à l'autre, et Monsieur le Curé
> De quelque nouveau saint charge toujours son prône.

Le prône comportera également l'annonce des événements proprement paroissiaux : publication des bans de mariage et d'ordination, baptêmes, sépultures, premières communions, visite pastorale, etc.

Les annonces proprement administratives peuvent, elles-mêmes, être faites (et beaucoup de curés y réussissent avec talent) de façon à intéresser tous les fidèles présents en leur faisant connaître la vie de la communauté paroissiale, diocésaine ou universelle.

Proclamer au prône une journée de prières mondiale pour la paix ou pour les missions, voire annoncer une quête impérée, sont autant de moyens pour un pasteur d'étendre les horizons de ses fidèles, de développer leur sens ecclésial et catholique.

*
* *

Le texte des prières du prône que nous avons donné en exemple commence par rappeler brièvement la signification de l'assemblée eucharistique. Par là, elles contiennent au moins l'amorce d'un *enseignement*. Au moyen âge, on lisait souvent à ce moment un abrégé de la doctrine chrétienne, parce que trop de prêtres étaient incapables de prêcher par eux-mêmes. Les formules de prône héritées du siècle dernier sont généralement d'un style froid et pompeux qui ennuierait par lui-même, si la répétition hebdomadaire ne suffisait à les rendre fastidieuses. On peut inscrire aussi dans cette partie du prône la lecture de certains manuels d'instruction chrétienne par lesquels, en nombre de paroisses, on remplace la prédication pendant l'été.

Cette partie « didactique » du prône est celle qui mérite le moins d'être conservée. C'est par la prière pour les besoins de l'Église, c'est par l'annonce intelligente et religieuse des fêtes et

des événements ecclésiastiques que le prône forme et instruit les fidèles sans même qu'ils s'en doutent. Le P. Gy, dans l'article auquel nous renvoyons, signale que la fameuse réponse de Jeanne d'Arc à ses juges lui demandant si elle était en état de grâce : « Si j'y suis, Dieu m'y garde, etc. », est reprise d'une formule *de prière* usitée dans le prône à son époque. L'enseignement proprement dit, c'est à l'homélie qu'il revient de le donner d'une façon vivante, personnelle, adaptée à la communauté présente. Ce qu'on peut appeler le charme du prône, c'est qu'il concerne la vie quotidienne de la communauté. Un enseignement figé, passe-partout, intemporel, déforme le prône et ne remplace pas l'homélie, dont il n'est qu'une mauvaise contrefaçon.

Nous ne disons pas cela pour les lettres de l'évêque, ou le mandement de Carême. Ces documents relèvent doublement du prône : ils sont d'actualité, et ils ouvrent la communauté paroissiale sur la communauté diocésaine. Il convient d'ajouter qu'aujourd'hui, en France, les mandements épiscopaux ont tous abandonné la rhétorique académique pour adopter un style prompt et percutant, des divisions bien visibles, qui en font souvent un modèle pour la prédication.

*
* *

Prône et homélie se complètent. Il ne faut pas sacrifier l'un à l'autre. Le prêtre qui, sous prétexte de doctrine, supprimerait le prône manquerait de sens pastoral en négligeant un instrument merveilleusement apte à développer la conscience communautaire de la paroisse. Le pasteur qui, en développant exagérément son prône, se dispenserait facilement de proclamer l'évangile par l'homélie manquerait au premier devoir de l'apôtre : « Allez, enseignez toutes les nations. » Il s'exposerait à former des paroissiens qui seraient des pratiquants plus que des croyants.

Ce n'est pas par goût des disputes de vocabulaire que nous avons ouvert cet article en distinguant le prône de l'homélie : c'est pour éviter qu'on ne confonde, soit en les mélangeant, soit en sacrifiant l'une à l'autre, deux fonctions pastorales dont chacune est essentielle à l'édification de la paroisse par l'assemblée dominicale.

A.-M. Roguet, O. P.

LES OFFICES DU DIMANCHE SOIR

Parler du cycle liturgique, c'est poser la question de sa sanctification dans la communauté ecclésiale : pour faire vivre à nos paroissiens les fêtes de l'économie du salut, ou même cette Pâque hebdomadaire qu'est le jour du Seigneur, la messe suffit-elle ? Nous voici à nouveau devant le problème, tant débattu déjà, des offices du dimanche soir, problème plus aigu encore au cours de ce temps après la Pentecôte, qui ne présente pas le caractère exceptionnel et plus attirant que possèdent l'Avent et le Carême.

Nous n'avons pas la prétention de résoudre ce problème d'une manière définitive; mais il peut être utile, par quelques réflexions d'ordre général, de poser des jalons. Soulignons d'ailleurs dès l'abord combien les situations sont diverses, et donc différents sont les éléments de solution. Grande ville, bourg, campagne à habitat dispersé ou regroupé ? milieu traditionnel ou paroisse neuve ? habitudes chrétiennes enracinées ou secteur missionnaire ? Autant de données dont il faudra tenir compte en lisant ces lignes — et en passant aux réalisations concrètes.

Le présent sujet a été magistralement traité par M. Martimort au Congrès de Lyon[1]. Le P. Roguet l'a repris plus récemment dans *La Maison-Dieu*[2]. Nous supposerons acquis les éléments présentés de part et d'autre, nous contentant, si nécessaire, d'y faire allusion.

1. Compte rendu du Congrès C.P.L., Lyon, 1947, *Le Jour du Seigneur* (Éd. Robert Laffont, Paris), pp. 243-277.
2. *La Maison-Dieu*, n° 30, pp. 137-150.

*
* *

I. — Le problème et ses données

a) La situation

La revue *Prêtre et Apôtre* a fait récemment auprès de ses lecteurs une enquête sur « La sanctification du dimanche après-midi[3] ». Les réponses présentées dégagent trois faits :

1° Une désaffection de plus en plus grande se manifeste pour les offices du dimanche après-midi, et ceci un peu partout.

2° Dans les régions où une solide tradition maintient une assistance nombreuse aux vêpres, les curés sont inquiets, car ils ont l'impression que cet état de choses est provisoire et que les générations montantes risquent fort d'abandonner d'un seul coup cette pratique.

3° Devant ce fait, de nombreux pasteurs, ne pouvant accepter de voir l'église vide le dimanche en dehors de la messe, ont essayé des formules très variées. Ces efforts se sont à peu près universellement révélés impuissants ou d'un succès éphémère.

Tous sentent qu'il y a là un problème pastoral important, mais ne peuvent réussir à le cerner.

b) Les causes

Bien sûr, on est tenté de voir d'abord une cause négative : le manque de foi de nos paroissiens. Pourtant — sans négliger ce point sur lequel nous allons revenir — il importe de prendre conscience qu'il y a autre chose. Depuis quelques années, la situation sociale a changé, et par suite le rythme de vie des fidèles; la pastorale elle-même a évolué : le développement de l'Action catholique, l'engagement plus lucide des militants dans la vie de la cité, tous ces éléments ont contribué à donner au dimanche une physionomie nou-

3. *Prêtre et Apôtre*, 5, rue Bayard, Paris. Cf. nos 439 (juillet-août), pp. 148-149; 440 (septembre), pp. 175-178; 441 (octobre), pp. 201-204; 442 (novembre), pp. 223-225; 443 (décembre), pp. 247-249.

velle, où tout n'est pas à rejeter. Une lettre publiée dans *Prêtre et Apôtre* l'exprime bien et vaut la peine d'être reproduite, pour son réalisme et son optimisme[4] :

> Le dimanche, c'est sans doute un jour vécu « pour le Seigneur »; jour de prière bien sûr d'abord, mais aussi jour de repos, jour de pureté, jour de paix, jour de pratique plus intense des vertus chrétiennes, de la charité surtout, jour de la vie familiale et du dévouement social...
>
> Je pense à toutes ces familles, si nombreuses aujourd'hui, que la vie professionnelle sépare toute la semaine et qui, le dimanche, se retrouvent au complet, parce que le père est là, et les écoliers. Je vois ce père d'une famille de six enfants, dont l'aîné a treize ans et dont j'ai baptisé le dernier récemment : cet homme fait le tour de la Bretagne comme équipier dans une entreprise ambulante; il rentre chez lui le samedi soir pour repartir le lundi matin à la première heure. Quand je les vois, tous les huit, au début de l'après-midi du dimanche, sortir de leurs deux pièces en face de mon presbytère pour aller faire un tour à la campagne ou passer quelques heures à la plage la plus proche, la grande fille poussant la voiture du poupon, l'homme et la femme bras dessus bras dessous, je suis porté à me dire que cet homme est bien là où le Seigneur veut qu'il le serve aujourd'hui. Et tant pis si ces grandes filles de mon catéchisme n'assistent pas aux vêpres ce dimanche...
>
> Et quand ma première chanteuse s'excuse de n'être pas à la grand-messe parce qu'elle doit partir tôt pour un jury de la Coupe de la Joie, loin d'ici; ou quand la responsable de zone est à une réunion fédérale de la J.A.C.F. à peu près un dimanche sur quatre; ou bien lorsque la responsable de la section — c'est ce matin même — vient me parler d'organiser dimanche prochain une « Journée d'amitié » pour toutes les filles de la paroisse, — elle escompte, me dit-elle, « accrocher » ainsi quelques filles de la « masse », — je pense aussitôt que cette balade me privera de toutes mes chanteuses pour la grand-messe de dimanche prochain; mais je crois, pour finir, que toutes ces jeunes filles servent bien le Seigneur et « sanctifient » leur dimanche en se mettant ainsi au service de leurs compagnes. Si, parfois, leur intention n'est pas tout à fait droite et pure, n'est-ce pas à moi, leur prêtre, de les y amener peu à peu en faisant leur éducation ?
>
> Il m'arrive aussi de m'arrêter à regarder le défilé des mil-

4. *Prêtre et Apôtre*, n° 441, p. 204.

liers de voitures qui traversent notre bourg si passager, certains dimanches d'été; et je me prends à penser que, sur ces milliers de promeneurs dominicaux, il y en a bien quelques-uns qui sont en état de grâce; bien mieux, il doit y avoir parmi eux de grands serviteurs de Dieu, peut-être des saints... D'une façon ou d'une autre, ils servent donc le Seigneur.

Il s'agit pour nous d'aider chacun à trouver *sa* vocation, *sa* façon *particulière* de « sanctifier » le dimanche. Il serait simple de continuer ce qui s'est toujours fait. Mais ce serait une solution de paresse. Le travail apostolique n'est jamais fait une fois pour toutes. Le monde évolue sans cesse, et le royaume de Dieu se construit au fur et à mesure. Il ne faut pas encourir, en voulant conserver à tout prix des méthodes dépassées, le reproche fait par Jésus aux pharisiens au sujet du sabbat : *Ce n'est pas l'homme qui est pour le dimanche, mais le dimanche qui est pour l'homme et, par l'homme, pour Dieu.*

(*Ille-et-Vilaine.*)

Que, d'autre part, le manque de foi soit également cause de la désaffection que nous constatons, c'est évident. Peut-être faudrait-il dire plus exactement : une crise de la foi. Au récent congrès de l'Union des Œuvres, M. Boulard faisait ressortir dans la situation présente de l'Église de France deux caractéristiques, deux pôles, pourrait-on dire. D'un côté, paganisation de la société, de l'ambiance générale qui modèle notre vie quotidienne et notre psychologie; de l'autre, christianisme plus lucide et engagé chez les militants. Les tièdes ne viennent plus aux offices du dimanche soir parce que les « mœurs » de leur milieu ne les y portent plus; mais à ces mêmes offices les chrétiens fervents ne viennent pas non plus parce qu'ils n'y trouvent pas ce qu'ils cherchent, ce dont ils ont un besoin impérieux : la nourriture d'une foi vivante.

Le problème abordé ici ne peut donc se résoudre que dans un effort pastoral plus réfléchi. Il faut retrouver la place exacte d'une réunion à l'église le dimanche soir dans la vie d'un paroissien d'aujourd'hui, tel qu'il est conditionné par sa vie hebdomadaire et dominicale; il faut tenir compte de ce qu'une telle réunion est tout ensemble au terme d'une évangélisation, d'un renouveau de la foi, et une source permanente et nécessaire de la ré-évangélisation constante de tout chrétien. Si la prière ecclésiale a pour premier but de

chanter la gloire de Dieu, elle ne peut oublier les hommes qu'elle rassemble, leurs besoins, leurs exigences. « Il faut y croire », disent bien des prêtres; bien sûr, mais, en l'occurrence, « croire » à quoi ? Cela vaut la peine que chacun y réfléchisse.

*
* *

II. — Situer le but poursuivi

Avant d'étudier le contenu possible des offices du dimanche soir, tentons de situer leur importance.

a) La messe d'abord

Il est évident que la messe paroissiale est au cœur de la sanctification du dimanche. Nous le savons : encore faut-il le garder présent à l'esprit et en tenir compte pleinement. Sans y souscrire entièrement, relevons les réflexions un peu vives qu'on nous a envoyées.

Messe d'abord! — Mieux vaut développer et rendre intelligible et profitable la liturgie de la Parole, que vous appelez aussi avant-messe; car il est plus facile de faire admettre aux fidèles de nos paroisses de rester *un peu plus longtemps* à la messe — et ce afin de pouvoir célébrer selon un *rythme sacral*, donc digne et d'une solennelle lenteur, la liturgie de la Parole et le Sacrifice — que de les *ramener le soir* faire « quelque chose », fût-ce parfait *in se*, qui fera toujours *double emploi* (qui ne sera que *redite*) avec la *messe* (homélie, chants, Salut du Saint-Sacrement ne seront toujours que pastiches de la messe), après qu'on aura *bâclé* la grand-messe paroissiale (puisque d'aucuns voudraient que celle-ci ne durât pas plus d'une heure!). Je préférerai toujours, et finalement les neuf dixièmes des paroissiens aussi, une messe d'une heure et demie dans le sens dit plus haut, à : messe à toute vitesse = une heure, et, le soir, Salut = une demi-heure. Lorsque le « minimum vital », c'est-à-dire la messe dominicale, sera admis, compris et vécu dans la foi et la communion au Corps du Christ, — ce qui demandera bien encore un demi-siècle, — alors il pourra être opportun de se préoccuper du « luxe » que constitue l'office du soir.

(*Moselle.*)

Non, on ne peut attendre que la messe soit « admise, comprise et vécue » pour s'occuper de l'office du soir : celui-ci n'est pas à proprement parler « un luxe », mais fait partie de la vie normale d'une communauté chrétienne. Pourtant, il est certain que c'est d'abord sur la messe qu'il faut faire porter nos efforts; il est certain aussi — et ceci nous intéresse tout particulièrement — qu'une messe vivante, devenue le foyer de la vie spirituelle des paroissiens, tendra tout naturellement à avoir des résonances dans le reste de la journée et appellera souvent une autre réunion de prières : tout comme la Nuit pascale, dans les endroits où elle a été vraie célébration d'un peuple fidèle, a incité ses participants à revenir à la messe solennelle du jour de Pâques.

Il y a plus. Si l'assemblée eucharistique doit être le centre spirituel du jour du Seigneur, elle débordera dans les offices du soir par son contenu même. La liturgie nous y invite, elle qui reprend, dans les vêpres, capitule, antienne et oraison du jour. Tel curé, dans sa catéchèse des psaumes, tient compte des textes lus le matin; tel autre bâtit une célébration sur ces textes, ou bien reprend dans sa réunion vespérale les intentions apportées à la messe...

La mise en valeur de la messe du dimanche incite enfin à la préparer. Une tendance caractéristique se manifeste dans de nombreuses paroisses, et il est à penser que l'avenir ne fera que l'accentuer : organiser des réunions où l'on lit ensemble et l'on commente les textes qui seront utilisés à la messe dominicale. De telles réunions ont lieu souvent le samedi soir : on retrouve alors l'antique institution de la *vigile*, si traditionnelle[5]. En fait, les conditions de vie modernes rendent le problème difficile : si le samedi est un jour où les fidèles ont peu de réunions de syndicats ou groupements, il représente, pour les familles, une soirée plus chargée que les autres par la préparation matérielle du dimanche : toilette des enfants, mise au point du linge, etc... D'où l'idée d'avancer la « vigile » au vendredi ou au jeudi. Elle garde alors son caractère de préparation de la messe dominicale, au plan de l'intelligence des textes pour les mieux vivre; mais elle perd la note de préparation spiri-

5. Cf. l'étude historique de M. Martimort (*op. cit.*, pp. 245 sq.).

tuelle directe, de « mise dans le bain », et ne peut plus être considérée comme une sanctification du dimanche. Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'ait pas son rôle dans la vie de la communauté paroissiale.

b) De quelle communauté s'agit-il ?

L'élément le plus stable du public, aux offices du soir, est constitué d'ordinaire par la masse imposante des personnes âgées, libérées de toute obligation familiale et sociale, chez qui l'âge a suscité (ou conservé) une piété fidèle et très simple. Ne les négligeons pas : elles représentent, dans la paroisse, une valeur spirituelle importante et un capital de prière que nous n'avons pas le droit de sous-estimer. Mais on ne peut construire une pastorale sur les personnes âgées et les enfants.

Car il y a aussi les enfants. C'est un élément de solution, dira-t-on : on peut les contraindre, dans le cadre des activités catéchistiques ou de patronage, à venir, ou au moins les y inciter vivement, quitte à sanctionner leur présence par un système de bons points... Il semblerait plutôt que ces enfants posent un problème de plus : dans la mesure où il est opportun qu'ils assistent en groupe à de tels offices (et cette mesure dépend en très grande partie de circonstances locales), il devient nécessaire de les y faire participer activement. Qui n'a senti le tragique de garçons et filles tenus d'être présents à des vêpres auxquelles ils ne comprennent rien et où leur attitude est — nécessairement ! — aux antipodes d'une foi vivante; qui, même, essayant d'aménager pastoralement les offices du soir, n'a senti la difficulté de trouver une formule qui intègre vraiment les enfants[6].

Femmes, enfants : leur présence n'est pas à rejeter, bien sûr, à condition qu'elle ne nous fasse pas illusion. C'est d'abord les jeunes foyers militants qu'il nous faut atteindre,

6. Une initiative fort intéressante a été prise par G. Dousselin, de l'Union des Œuvres. Travaillant dans une région où les enfants sont tenus à assister aux vêpres du dimanche, elle a élaboré tout un programme de prières quotidiennes collectives, dans un style liturgique, servant d'initiation aux vêpres et à leurs psaumes. Cf. *La Maison-Dieu*, n° 42, pp. 156-158, et surtout l'exposé détaillé dans *Notre Catéchèse*, n° 26, supplément à *Paroisse et Liturgie* de décembre 1955.

et tant que nous n'aurons pas trouvé une formule (et une heure) susceptible de les rallier, nous ne pouvons être satisfaits. Il apparaîtra donc souvent nécessaire de réfléchir sur le problème avec eux, dans le cadre de l'A.C.S. ou de l'A.C.G., sans d'ailleurs attendre d'une telle réflexion des miracles : souvent une décision prise en commun ne portera que des fruits partiels, tant il est bien vrai que c'est toute une mentalité à faire évoluer.

Il ne faut d'ailleurs pas nous faire d'illusion : hormis de rares exceptions, nous ne pouvons espérer avoir tous les chrétiens à de tels offices hebdomadaires. Autant il est nécessaire que la communauté paroissiale en tant que telle ait le moyen de sanctifier son dimanche autrement que par la seule messe, autant les individus pris séparément présentent des degrés de foi et de pratique fort variés qui nuancent cette nécessité. Nous sommes parfois tentés de rêver à un âge d'or où la majorité des fidèles venait aux vêpres dans l'ensemble des paroisses. A-t-il seulement existé ? Les circonstances sociologiques — absence de distractions, vie d'un village sur lui-même — ont pu parfois faciliter de telles réalisations; elles demeurent exceptionnelles, en dehors des grandes fêtes. Ou bien elles sont un idéal vers lequel nous devons tendre au même titre que nous tendons à faire de notre paroisse une communauté de fidèles fervents et engagés : c'est le mouvement normal de l'évangélisation et du travail de la grâce, mais il se réalise dans un peuple bigarré où (malheureusement mais nécessairement) les tièdes et les pécheurs voisinent avec les saints.

D'autant plus que les conditions sociologiques ont évolué, et dans cette évolution tout n'est pas mauvais. Elles manifestent que la communauté paroissiale s'articule avec des communautés naturelles qui ont une valeur en christianisme : communautés plus restreintes que sont la famille ou les groupements particuliers, communautés plus larges que sont le canton, le secteur d'Action catholique. Un curé nous écrit :

> Mettez les vêpres le soir : à la campagne, on doit rentrer et on ne revient pas le soir; à la ville, on prépare son repas et on a terminé sa sortie. Le dimanche, il ne reste plus que la messe. Ici je pense plutôt à une liturgie familiale qui se passerait dans la maison même, quitte à faire de temps en temps des réunions

communes à l'église — les temps forts. Je suis en contact avec quelques familles pour établir une ébauche.

(*Finistère.*)

Dans la journée, il y aura les multiples manifestations régionales — sportives ou autres — qui videront nos paroisses. Pourquoi ne pas, dans certains cas, s'orienter résolument vers une conclusion spirituelle proposée au lieu même de ces manifestations aux chrétiens qui y auront participé ? Le cas des jeunes (de l'âge des mouvements spécialisés) est un cas-limite en ce sens. Les pasteurs sentent de plus en plus la difficulté de les faire venir à des offices paroissiaux du soir. En fait, s'ils sont de droit membres de la communauté adulte, ils ont un style de vie et de loisirs souvent particulier. Il faudrait que sorties scoutes, rencontres de J.O.C. et J.A.C., sorties organisées, comportent une part de prière commune, un rassemblement dans une chapelle ou un lieu de pèlerinage : toute une éducation des responsables est à faire en ce domaine.

En effet, autant la messe paroissiale possède en elle-même une exigence de rassemblement de l'Église locale dans sa diversité d'âge et de vocation[7], autant la sanctification du dimanche après-midi peut se concevoir avec infiniment plus de souplesse et devra s'adapter aux caractéristiques actuelles des activités dominicales : rejetons ce qui est mauvais, mais cela seulement; et si le reste nous oblige à des solutions nouvelles, ne refusons pas de repenser des traditions contingentes : ce serait de notre part signe de routine.

Nous trouvons là la nécessité d'une pastorale d'ensemble telle qu'elle est promue par les missions régionales et l'organisation d'un nombre déjà important de diocèses français : pastorale d'ensemble tant au plan du secteur qu'à celui des mouvements divers dans lesquels l'Église vit et se construit.

7. Et pourtant, même à ce plan on envisage des solutions plus larges : messes du soir dans telle paroisse d'une ville, annoncées dans les autres paroisses; publications des horaires de messes sur le trajet des circuits touristiques du dimanche, etc.

*
* *

III. — Eduquer les fidèles

a) Un effort pédagogique

Un pasteur est un pédagogue. C'est progressivement qu'il initie ses fidèles à la plénitude du mystère chrétien, progressivement qu'il les fait entrer dans une vie de prière déployant toutes ses dimensions. Il importe donc d'avoir une perspective d'ensemble, dans laquelle se dégagent les sommets : grandes fêtes, temps liturgiques « forts » (Avent, Carême). Qui ne s'est senti vibrer en participant aux vêpres solennelles du jour de Pâques dans telle paroisse de chrétienté : tous les fidèles étaient rassemblés, tous, hommes et femmes, chantaient d'une même voix. Le dimanche suivant, l'assistance était devenue squelettique, peut-être. Mais c'est, en un sens, normal. C'est d'abord par la mise en valeur des grandes solennités qu'il faut commencer. Puis les réunions durant les périodes plus intenses qui préparent Noël et Pâques seront une étape, permettront d'introduire un style de prière commune, donneront le goût des veillées dominicales. Il y a beaucoup à faire pour revitaliser ces temps privilégiés.

Autre aspect de la pédagogie nécessaire : faire découvrir aux fidèles la valeur de prière d'une réunion commune. Au spectacle des diverses réalisations que l'on peut rencontrer, une impression se dégage. Il semblerait qu'il y ait deux réalités totalement hétérogènes : la célébration communautaire, où l'on est constamment pris dans une expression collective, harcelé, où l'on doit en quelque sorte abandonner sa personnalité, et la prière silencieuse, l'oraison dans le calme d'une église vide ou d'une chambre retirée. Les chrétiens, maintenant plus qu'autrefois (à cause du rythme de la vie moderne), ont besoin de détente et de paix, de repos dans l'intimité du Seigneur. Apprenons-leur que la réunion paroissiale du dimanche soir peut leur apporter cela : sinon, ils n'auront aucun goût pour y venir. Mais sachons aussi réaliser nos réunions de sorte qu'elles per-

mettent ce dialogue personnel. Que les temps de silence y retrouvent leur place, une place naturelle et vraie pour les participants. La tradition de l'Église, à cet égard, nous fournit une donnée intéressante. A côté de la vigile centrée sur la Parole de Dieu (et qui comporte, ne l'oublions pas, un temps de prière silencieuse), elle a connu d'autres réunions : l'un des participants chantait un psaume, auquel l'assemblée s'associait par un refrain; puis l'on demeurait en silence, laissant porter sa prière intime par les termes inspirés que l'on venait d'entendre, avant que le président ne conclue à haute voix par une « collecte sur le psaume ». Sans chercher à restituer telle quelle cette forme, nous pouvons en garder l'esprit. Cela est vrai pour les réunions paroissiales; c'est vrai encore plus pour les prières de groupements plus restreints.

b) Faut-il de la variété ?

Certains curés, qui depuis des années ont cherché à redonner vie à leur office du dimanche, soulignent l'importance qu'il y a à changer, à varier la formule. Qu'en penser ? La question est complexe.

Le refus de changement et de nouveauté est parfois, il faut bien l'avouer, paresse ou sclérose. Pas entièrement, pourtant. L'attrait du neuf fait commettre des imprudences, voire des erreurs lourdes de conséquences. Lorsque quelque chose existe, il faut se garder de le détruire avant mûre réflexion. Il a le mérite d'exister, et c'est déjà beaucoup. Supprimé, il faudra souvent de longues années avant de faire prendre aux fidèles de nouvelles habitudes. Voyons d'abord s'il n'est pas possible d'en tirer un meilleur parti, de lui donner une nouvelle vitalité. La prudence pastorale exigera peut-être une évolution, mais elle devra être... prudente.

Ceci posé, faut-il, à travers l'année, utiliser successivement divers styles de célébration, alterner vêpres et complies, ou même insérer dans ce rythme des veillées en français, diverses par leur structure ? On peut hésiter.

Paroisse ouvrière, 10.000 habitants, et annexe de 800 habitants. Chaque dimanche, réunion religieuse à 17 h. 30 (hiver),

ou 18 heures (été), selon cette *formule variée*, gardée après plusieurs expériences : vêpres à Noël et Pâques; complies (en français) une fois par mois (à peine). Célébration paraliturgique chaque dimanche de l'Avent et du Carême (chant d'ambiance, lecture, homélie, chant, prière communautaire, moment de réflexion, prière du célébrant, geste de foi accompagné d'un chant). Cette célébration est entourée d'un certain apparat (célébrant en chape, porte-croix, thuriféraire, acolytes, céroféraires entourant la sainte Bible placée au centre du chœur, face aux assistants). Les *autres dimanches*, ou célébrations paraliturgiques ou prières communautaires centrées autour d'un événement intéressant la communauté chrétienne paroissiale et orientées vers l'Eucharistie où elles aboutiront au Salut qui couronne la réunion. Les vêpres supposent une initiation aux psaumes. Les complies en français, trop répétées, engendrent la monotonie. Assistance : 50 à 70 personnes, mais participation active à la prière (collective ou privée), à la réflexion et au chant alterné avec le meneur.

(*Aisne*. Cité dans *Prêtre et Apôtre*.)

Il est incontestable que, plus qu'autrefois, les hommes d'aujourd'hui ont besoin de nouveauté; leur intérêt se lasse devant la monotonie d'une répétition toujours identique à elle-même; on risque de tomber dans la routine, de perdre l'attention vivante et actuelle que demande une prière profonde. Mais par ailleurs on n'insistera jamais trop sur la force d'un cadre stable. Il semble bien que, si l'imprévu attire, émeut, frappe, ce n'est pourtant qu'à l'intérieur d'un schéma auquel on est « rodé » que la prière peut s'épanouir pleinement, prendre ses résonances les plus profondes. L'expérience prouve que c'est possible : à condition que le schéma soit valable. On rencontre des paroisses qui depuis plusieurs années ont adopté un style fixe de célébration de la messe dominicale. Lorsqu'on y revient après quelque longue absence, on est frappé du changement : le cadre est resté identique, mais l'assemblée, peu à peu modelée par ce cadre, y a trouvé son expression vivante. Je connais telle institution d'enseignement où depuis deux ans les prières du matin et du soir suivent un schéma uniforme, et les enfants (que l'on dit pourtant aimer le changement) ne s'en lassent pas. Ce qui devra renouveler l'attention, donner à chaque réunion un mordant particulier, ce seront les éléments pro-

pres : Parole de Dieu, chants, oraison; et surtout la foi sans cesse jaillissante de la communauté (nous dirons plus loin l'importance d'une parole directe).

Par contre, la diversité peut se justifier en fonction des goûts et vocations personnelles; on a suggéré, par exemple, que dans une ville le clergé s'entende pour établir un « menu à la carte » : vêpres du chapitre à la cathédrale, complies à Sainte-Madeleine, heure sainte au Sacré-Cœur, lecture biblique et prière à Saint-Pierre, office et messe à Saint-Paul : les fidèles, ainsi, auraient le choix.

c) Le problème d'une foi vivante

Sous-jacent à tout cet effort pédagogique, c'est l'éducation de la foi qui demeure le cœur de la question, nous l'avons déjà dit. C'est dans un contact réaliste et persévérant avec son peuple tel qu'il est que le pasteur trouvera les solutions adaptées, parfois bien petites et limitées. En un tel domaine, il n'est pas possible de donner des conseils. Mais il nous semble utile de citer tout au long une réponse à notre enquête. Elle représente un cas-limite, bien sûr, et à ce titre ne nous apporte rien, sinon un témoignage de travail lent, réfléchi, en face d'une réalité dure.

J'ai interrogé les onze prêtres desservant les quarante-quatre paroisses de l'archiprêtré de la Creuse dont je fais partie. La messe du dimanche est dite tous les dimanches dans vingt-cinq paroisses environ; elle est dite de temps en temps, c'est-à-dire une ou deux fois par mois dans une dizaine d'autres; rarement ou jamais dans les autres. Suivant les paroisses, cette messe groupe entre une et vingt personnes, sauf dans les trois plus grandes paroisses où elle atteint plusieurs dizaines d'assistants. Ces trois paroisses sont les seules qui aient régulièrement un office paroissial du soir en plus de la messe. Cet office groupe entre cinq et vingt personnes, il consiste en : chapelet, prière du soir et Salut du Saint-Sacrement.

Les cérémonies du soir existaient, il y a une cinquantaine d'années, dans toutes les églises ayant un prêtre résidant. Une baisse presque verticale de la pratique religieuse est cause de la suppression des offices du soir, de la réduction du nombre de messes et de la raréfaction du clergé.

Je me permets tout de même de répondre à votre enquête.

1° Tous ces offices paroissiaux supposent la foi, dont ils sont également une expression et un aliment. Or cette foi est massivement absente; voilà donc nos offices sans objet. Dans cette débâcle, on a gardé ce qui a paru essentiel : la messe. Il y a là à la fois un sentiment d'obligation juridique (du moment que les gens sont tenus à la messe, les prêtres se donnent un mal fou pour la célébrer, même si les gens ne profitent guère de la facilité qu'ils ont ainsi à y assister), et un sentiment de foi religieuse en la valeur du sacrifice offert pour le salut des gens et en leur nom, même s'ils ne sont pas là corporellement. Mais dans ce contexte, l'office du soir s'estompe; il n'est pas obligatoire et n'a pas la même valeur : ni les prêtres ni les fidèles ne se dérangent, ils estiment avoir assez fait, une fois la messe célébrée.

2° La frange des sympathisants est intéressée par les offices paroissiaux, à condition que leur fréquence soit adaptée, c'est-à-dire rare : deux ou trois fois par an. L'assistance-type de cette frange est celle de la messe de minuit de Noël. Sans aucune malice, ils vont au bal ou au cinéma, puis à la messe, puis au réveillon, et encore au bal. On peut, une fois par hasard, aller à l'église la nuit : d'abord on a le temps et puis on ne risque pas d'être vu par les voisins qui n'y vont pas. J'ai deux exemples précis de ces offices nocturnes pour sympathisants.

a) La veillée pascale. Après cinq ans, l'effet de surprise passé, l'intérêt demeure. Le nombre d'assistants augmente peu à peu, le niveau chrétien moyen de cette assistance augmente aussi : les communions sont plus nombreuses, des maris accompagnent les femmes, on participe un peu aux chants, on supporte la longueur de cette veillée, etc... Il y a une réelle éducation de l'assistance par la liturgie.

b) Les veillées mariales. Nous avons eu l'occasion d'en organiser plusieurs. Elles comprenaient uniquement chapelet médité et cantiques, autour d'un bon sermon : pour des gens qui viennent si rarement à l'église, le chant et la parole directe sont essentiels à tous points de vue.

Ces sympathisants, même baptisés, ne sont pas assez fervents pour venir à l'église tous les dimanches : ils échappent ainsi à l'enrichissement qu'elle leur apporterait. Si leur rythme est de venir deux fois par an, pourquoi ne pas agir en conséquence et prévoir une liturgie à leur mesure, en insistant sur la parole?

3° Les messes du dimanche soir sont, à parler rigoureusement, hors du sujet. Mais dans un certain nombre de paroisses

il n'y a qu'une messe, et elle est le soir, soit pour la commodité des gens, soit pour celle du curé. Depuis des années, tous les dimanches : l'habitude est prise. L'heure se déplace suivant la saison, de 16 heures en hiver à 19 heures en été, à la seule heure où les gens aient le temps, c'est-à-dire entre la garde des bêtes et la préparation du souper. C'est à la fois la prière du dimanche et la prière du soir. Il y a le sermon, des chants, les lectures du propre. Les plus fervents ont conscience de participer au Sacrifice et ils communient. Et toute la journée, ils ont fait leurs occupations, parfois leur dur travail, en pensant que c'était dimanche, et qu'ils termineraient leur journée se retrouvant ensemble dans leur église pour prier, entendre l'Évangile. C'est toute la vie paroissiale qui renaît, à partir de zéro et très lentement, autour de cette assemblée du soir.

A la campagne, la messe du soir est très différente de celle du matin dans la psychologie de celui qui y assiste, car il a toute la journée pour penser à sa messe, la prévoir, la préparer en offrant son travail : cette messe est à la fois un sommet humain et un don du Seigneur. Le soir, les gens ont mieux le temps, et quand on n'est pas très pressé, on pense mieux à ce qu'on fait.

4° Pratiquement, les seuls offices paroissiaux du soir sont les enterrements : plus des trois quarts se font l'après-midi. Le dimanche n'existe plus, tout le sens de cette journée s'est reporté sur les enterrements. On s'habille, on descend au bourg, où on sait que toutes les familles de la commune seront rassemblées. On sait aussi que l'après-midi est perdu pour le travail, donc on ne se presse pas. Plus de la moitié des gens restent dehors; ceux qui assistent à la cérémonie à l'église le font par politesse pour la famille et aussi avec le sentiment confus de faire un acte religieux, puisque ceux qui ne veulent pas faire ce geste public, ostensible, n'ont qu'à rester dehors (et ils ne s'en privent pas).

La liturgie des défunts, le soir, est très souple. Elle comprend :

— des chants sur le thème de la mort chrétienne;
— des lectures : on a un grand choix;
— une courte allocution.

Parmi les lectures, je choisis toujours l'évangile ou l'épître de la semaine. Et dans l'allocution, au lieu de faire l'éloge direct du défunt, je fais ressortir le sens de l'Écriture qu'on a lue et les sources de foi et de vie chrétienne qu'elle contient : ces sources sont offertes à tous ceux qui sont ici, au défunt, à sa famille et à toute l'assistance. Jamais aucune famille ne

s'est plainte que j'abusais de la situation; au contraire, un certain nombre de gens ont pris l'habitude d'entrer à l'église au lieu d'attendre dehors, et par ailleurs la proportion d'enterrements civils baisse lentement.

(*Creuse.*)

Il n'y a rien à ajouter à ces lignes, sinon de demander pour chaque pasteur lucidité, réalisme, confiance...

*
* *

IV. — Les offices liturgiques

a) Vêpres ou Complies ?

Ces deux offices ont été étudiés par M. Martimort et le P. Roguet, dans deux optiques différentes. Il est inutile d'y revenir longuement. Mais il est un certain nombre de choses qui ont toujours besoin d'être redites.

La distinction entre les deux offices est d'abord une question d'heure : d'un côté, la louange au coucher du soleil, de l'autre la prière confiante avant le sommeil. N'oublions pas que l'un des résultats du renouveau liturgique est de remettre en valeur le sens de l'*heure* d'une célébration : *hora competenti*, dit plusieurs fois le décret de réforme de la Semaine sainte.

Les vêpres, qui ont en France une solide tradition derrière elles, sont recommandées vivement par l'encyclique *Mediator Dei* (cf. les textes cités par le P. Roguet). Cette préférence de l'Église se justifie de bien des façons : l'office est plus solennel[8]; il varie selon le temps liturgique, permet donc mieux de faire pénétrer les fidèles dans le mystère du Christ, et sa variété même est une richesse; surtout, il est d'abord un office de louange. Peut-être faudrait-il à ce propos réagir en partie contre un attrait trop vif pour les complies qui viendrait de leur caractère plus anthropocentrique : la perte du sens de la louange dans le peuple chré-

8. Encore qu'il faille bien situer cette solennité : voir les remarques de M. Martimort à ce sujet (*op. cit.*, pp. 255 sq.).

tien ne peut nous laisser indifférents; les vêpres peuvent être une occasion parmi d'autres de le restaurer. C'est pourquoi elles auront la préférence au moins pour les grandes fêtes.

Mais n'oublions pas que le terme de vêpres ne recouvre pas n'importe quel office latin; la liberté que prennent certains pour retrancher ou changer des psaumes — quitte à défendre farouchement, au nom de la liturgie, leurs prétendues « vêpres » contre toute veillée en français — est grosse d'équivoques.

b) Une initiation nécessaire

Si la célébration des vêpres possède, aux yeux de l'Église, une valeur particulière, elle n'implique pas (bien au contraire!) que les fidèles y assistent passivement, ou même y chantent de tout leur cœur, mais sans en pénétrer le contenu. On trouve encore des missels, manuels de pèlerinage, etc., qui comportent un texte latin sans aucune traduction. Rares, parmi ceux qui donnent la traduction, sont les livres qui vont jusqu'à aider par une courte introduction à pénétrer le sens des psaumes. Et même dans cette hypothèse, rien ne remplace l'intervention active et vivante du curé. La récente encyclique sur la musique sacrée rappelle l'exhortation du Concile de Trente à faciliter une participation intelligente à la célébration de la messe. Les monitions qui peuvent jouer ce rôle à l'intérieur du sacrifice eucharistique sont également à leur place dans les heures de l'office.

Bien entendu, les monitions au cours même de l'office demeureront discrètes :

> Nous faisons précéder chaque antienne d'une monition qui oscille entre la simple traduction de l'antienne et l'idée générale du psaume suivant, d'une part, et, d'autre part, un commentaire rapide, dans l'esprit de la fête.
>
> (*Paris.*)

Mais rien n'empêche une introduction plus développée au début, soulignant tel ou tel des psaumes, faisant le lien avec la messe du matin. L'hymne aussi mérite d'être l'objet d'une présentation. Et combien de nos paroissiens savent toutes les richesses que contient le *Magnificat*? N'oublions, pas, enfin, la monition d'oraison.

Le P. Roguet donne de nombreuses suggestions pour une initiation aux vêpres au cours de réunions de prières. L'article de Mlle Dousselin cité plus haut est lui-même plein d'idées à adapter. Il faut être décidé à prendre son temps; tel curé a rétabli les vêpres après de longs mois de préparation : il avait passé plusieurs semaines sur chaque psaume, le commentant verset par verset.

Les complies elles-mêmes, au moins pour la lecture et l'examen de conscience, peuvent être l'objet d'une mise en œuvre pastorale.

Il va de soi que cela ne se fait pas tout seul : un travail personnel de préparation est exigé du pasteur. Les solutions liturgiques ne sont pas des solutions de facilité!

c) Un exemple de catéchèse des vêpres

Pour le dimanche de Pentecôte.

Ps. 109. *Dixit Dominus.* — C'est parce que le Seigneur Jésus est monté au ciel, où il trône à la droite de son Père, que tous deux ont envoyé leur Esprit-Saint sur terre le jour de la Pentecôte. A partir de ce jour, les apôtres, qui sont, comme le Christ, « prêtres pour toujours selon l'ordre de Melchisédech », vont exercer leur sacerdoce.

Ps. 110. *Confitebor.* — Rendons grâce au Seigneur pour toutes ses merveilles : la délivrance du baptême et de la Pâque, la nourriture de l'Eucharistie. Le jour de la Pentecôte, il donne à son peuple, c'est-à-dire à l'Église, « l'héritage des nations » : toutes les nations entrent dans l'Église par l'apostolat et le baptême.

Ps. 111. *Beatus vir.* — Cet homme juste et bienheureux, c'est le Christ, sur qui repose l'Esprit avec tous ses dons. A la Pentecôte, les dons de l'Esprit sont donnés avec abondance à tous les chrétiens.

Ps. 112. *Laudate, pueri.* — Depuis l'Ascension, le Seigneur est « plus haut que les cieux ». Et pourtant, il ne nous a pas abandonnés : il regarde les pauvres et les petits que nous sommes, il les enrichit par le don de son Esprit. Il donne à son Église d'être une mère féconde, aux enfants innombrables.

Ps. 113. *In exitu Israël.* — A) Parmi les merveilles de la sortie d'Égypte, ce psaume commémore la source jaillie du

rocher : l'eau vive qui annonçait le don de Dieu, le Saint-Esprit.

B) Notre Dieu est un Dieu vivant, un Dieu qui est Esprit, et non pas une idole périssable. Il doit faire de nous des vivants, et c'est par son Esprit que nous bénissons le Seigneur.

d) La prière du prêtre

Quelle que soit la solution adoptée quant à l'office paroissial, une possibilité demeure, modeste, mais riche de sens :

> Les dimanches ordinaires, après le petit office du soir et le Salut, le curé reste pour psalmodier vêpres (psaume *recto tono*, chant des antiennes s'il y a lieu, en tout cas chant à partir du capitule). Pendant un an, il l'a fait avec une seule personne pour lui donner la réplique : pour les autres pieuses paroissiennes, sans orgue, chape, encens et autres, ce n'étaient pas de vraies vêpres... Maintenant, il reste six-sept personnes.
>
> (*Calvados*).

La prière du pasteur pour son peuple prend ici tout son relief; quant aux fidèles, ils retrouvent ce qui est à l'origine des vêpres : l'assistance à un office collégial (mais en même temps ils y participent avec intelligence des textes). Si curés et vicaires redonnent ainsi vie à leur bréviaire (dont l'obligation n'est que l'aspect juridique), si même religieuses et religieux viennent parfois s'unir à eux; si, à l'occasion de réunions sacerdotales, on psalmodie l'office en commun (la coutume s'en répand heureusement), le témoignage donné aux fidèles sera plus profond, plus profonde aussi sera notre prière d'Église.

*
* *

V. — Les autres célébrations

a) Vêpres ou Complies en français

Les offices liturgiques supposent un public initié au texte latin. Conscient de cette difficulté, on a adopté dans certaines paroisses des traductions françaises de ces offices. Qu'en penser ? Le résultat de telles expériences est très variable;

on ne peut contester pourtant des réussites réelles et durables. Mais la réussite n'est pas nécessairement un critère de qualité.

Il faudrait d'abord s'entendre sur ce que l'on veut faire. Certaines réalisations de « vêpres » et « complies » en français sont des paraphrases très larges, voire des compositions moderne « à la manière » des psaumes, de l'hymne, etc. De la liturgie même, il ne reste plus que le cadre matériel : toutes les pièces y sont, mais elles sont toutes repensées et adaptées. Bien entendu, rien n'empêche d'élaborer ainsi des compositions neuves — encore que l'ordinaire du lieu pourrait parfois exercer le droit de contrôle que l'Église lui donne. Mais on ne voit pas alors l'intérêt de décalquer matériellement un schéma, puisque l'on veut faire du nouveau. Est-ce par fidélité à l'Église ? Elle gagnerait à être plus réfléchie.

Certains, plus résolument, tendront vers une traduction exacte du texte liturgique (ce qui, en l'occurrence, est licite : M. Martimort s'est expliqué longuement sur ce point). Le renouveau actuel, qui évolue dans le sens d'une fidélité de plus en plus attentive aux textes sacrés, nous y porte. Le psautier de la Bible de Jérusalem l'a rendu possible, et, de ce point de vue, la situation a considérablement évolué depuis dix ans. Pourtant, là encore, il semble que ce soit une impasse. D'abord parce que, si la question d'une traduction et d'un chant valables est résolue en ce qui concerne les psaumes, elle ne l'est pas quant aux autres pièces : hymnes, répons, etc. Mais surtout l'histoire de l'office liturgique est complexe, et la structure actuelle des vêpres et des complies se ressent de cette complexité; en outre, M. Martimort a montré que de tels offices ne sont pas, à l'origine, des offices paroissiaux : si donc l'on juge opportun de les abandonner sous leur forme proprement liturgique, autant repenser entièrement le problème.

On objectera peut-être que la traduction française est le moyen de préparer à une célébration de l'office en latin. Il y a là une équivoque. Ce n'est pas par un décalque pur et simple que se fera le mieux cette préparation : c'est plutôt en s'inspirant des *structures* de la liturgie, en en dégageant les lignes de faîte, en mettant en valeur leur signification profonde, découverte à la lumière de la tradition. D'autant

plus que, ne l'oublions pas, si nous voulons conserver dans une traduction toute la richesse des textes liturgiques (certaines paraphrases ne sont qu'appauvrissement et affadissement), une *initiation* sera nécessaire, quelle que soit la langue utilisée.

b) Chapelet et Salut

Nous groupons ensemble ces deux dévotions parce qu'elles ont en commun le fait d'être traditionnelles dans nos paroisses.

Il ne faut pas les négliger. Le chapelet n'est pas un enfantillage : il est la prière idéale d'un adulte pris par de multiples occupations, fatigué par le poids du travail quotidien et qui a besoin d'un soutien simple et riche. Le caractère doctrinal du Rosaire n'a pas besoin d'être rappelé. D'autre part, si la déformation d'une certaine piété a exagéré l'importance et la fréquence des Saluts, n'oublions pas que le culte de la présence réelle est une réalité d'Église et que, mis en œuvre judicieusement, en liaison avec la messe, il aidera considérablement les fidèles à pénétrer dans l'intimité du Seigneur glorieux et agissant.

Mais il sera bon de tout mettre en œuvre pour vitaliser ces dévotions. Un exercice de piété n'est pas nécessairement la solution standard pour curés dépourvus d'imagination ou pressés par le temps. Le P. Roguet a donné des suggestions concrètes pour le chapelet[9] et le Salut; en ce qui concerne ce dernier, on trouvera également des idées dans une conférence récente du P. Chartier, S. J.[10]; enfin, le missel biblique suggère tout un ensemble de textes à lire devant le Saint-Sacrement exposé.

Par ce dernier biais, nous sommes mis sur une nouvelle piste. Chapelet et Salut sont moins à traiter en eux-mêmes qu'à intégrer dans des célébrations plus larges. Une ou deux dizaines de chapelet peuvent fort bien servir d'introduction à une célébration de la Parole. La prière des fidèles, normalement litanique, que comportent de telles célébrations

9. La liste des péricopes bibliques qu'il propose a été reprise dans le *Missel biblique* (Éd. Tardy).

10. *De la messe aux dévotions eucharistiques*, dans le compte rendu des Journées de l'U.F.E., 1955 (Secrétariat de l'U.F.E., 78, rue de Sèvres, Paris-VIII^{e}).

consistera dans certains cas en quelques dizaines de chapelet aux grandes intentions que l'on veut évoquer. La célébration de la Parole elle-même pourra se faire en présence du Saint-Sacrement exposé, ou bien s'achever, comme prière solennelle de l'assemblée, sur un Salut élaboré dans la ligne de l'enseignement reçu.

c) Célébration de la Parole

Si l'on opte pour une formule nouvelle, c'est sans aucun doute vers ce type qu'il faut s'orienter. L'Église présente dans sa tradition, à côté de la messe, célébration eucharistique (et même à l'intérieur de cette célébration, en première partie), un type de réunion centré autour de la Parole de Dieu. Une fidélité à cette tradition nous incite à nous en inspirer; l'expérience pastorale prouve qu'on y gagne : on y retrouve la fonction de ré-évangélisation dont plus haut nous évoquions la nécessité.

Les divers éléments mis en jeu : lectures bibliques, homélie, chant, prière litanique, silence, oraison du célébrant, commencent à être suffisamment connus pour qu'il soit inutile d'y revenir. Ils ont été analysés avec beaucoup de sens pastoral par le P. Gelineau dans l'introduction de *Montons à Jérusalem*[11], qui, en ce domaine, a marqué une étape. Bornons-nous donc à en souligner quelques aspects.

De telles célébrations seront l'occasion de donner à nos fidèles la culture biblique nécessaire pour toute vie liturgique, et ceci dans un cadre de prière communautaire qui éduque le sens de la Parole de Dieu. Mais il ne faut pas oublier le rôle de la parole directe (l'homélie), d'autant plus nécessaire actuellement que la mentalité moderne y attache une grande importance, et que, n'étant plus en climat de chrétienté, les fidèles n'ont plus cette familiarité avec le donné biblique qui fut l'apanage d'un temps où ils baignaient en quelque sorte dans ce donné tout au long de leur

11. *Montons à Jérusalem*, pour les réunions de Carême (Éd. C.P.L.), pp. 12-21. Cette introduction avait été publiée en article dans l'*Union* (mars 1954, pp. 19-27). Voir aussi J.-M. Hum, *Réunions de prières et formation liturgique*, dans le compte rendu du Congrès de l'U.R.E., 1955 (secrétariat de l'U.R.E., 20, rue Gay-Lussac, Paris-V^e) : on y dégage quelques caractéristiques et donne des exemples concrets.

vie de chaque jour[12]. Quelques curés y ajoutent des témoignages concrets de vie (préparés éventuellement par un échange de vues dans une salle) : ce peut être très fructueux, mais il faut le manier avec délicatesse.

Nous aurons surtout là une occasion unique d'éduquer chez nos paroissiens un style de prière authentique. C'est dans ces réunions qu'ils pourront faire la découverte du chant comme expression d'une foi vivante, et notamment qu'ils pourront être initiés aux psaumes, prière par excellence de l'assemblée chrétienne qui vient de recevoir la Parole de Dieu[13]. C'est là qu'ils prendront l'habitude (et l'attitude spirituelle) d'une prière ecclésiale, avec son équilibre entre l'expression communautaire et le silence, la prière de l'assemblée et celle du prêtre « collectant », dans sa fonction sacerdotale, les prières des divers participants pour les exprimer à Dieu. C'est enfin là que l'on pourra, par suggestions, former nos fidèles à une prière élargie aux grandes intentions de l'Église et du monde, à un examen de conscience réaliste et exigeant.

Quelles lectures utiliser ? Souvent on reprendra celles de la messe du matin. Dans les temps forts de l'année liturgique, Avent, Carême, on n'aura pas de mal à trouver d'autres textes, suggérés par la liturgie elle-même[14]. Mais du-

12. Distinguons bien pourtant l'*homélie* de l'*introduction* à la lecture. Certains textes ont besoin d'être présentés, situés en quelques mots; mais qu'on ne dépasse pas le strict minimum nécessaire à l'intelligence au moment de l'audition. Un commentaire préalable défloreraît la Parole de Dieu et lui ferait perdre son mordant.

A ce propos, rappelons l'importance d'une traduction vigoureuse, dans un langage actuel et accessible au public. Missels et Bibles de ces dernières années nous en donnent la possibilité.

13. Un instrument irremplaçable en ce domaine est le second volume du *Psautier de la Bible de Jérusalem* : ses notes très denses développent toute la richesses des psaumes, ses tables très étudiées permettent de choisir la prière en fonction du temps liturgique, du thème abordé, des idées que l'on veut faire passer.

14. Diverses brochures y aident efficacement. *Montons à Jérusalem* analyse trente-trois thèmes bibliques de Carême; *Le Seigneur vient* (Éd. C.P.L., épuisé, nouvelle édition en préparation) donne des suggestions pour l'Avent et le temps de Noël; Th. Maertens, *Schémas de pastorale biblique pour l'Avent et le Carême* (Éd. Apostolat liturgique, Bruges), fournit aussi de précieux renseignements; deux brochures de G. Dousselin, *Paix sur la terre* (cycle de Noël) et *La Route de la paix* (Carême) proposent des réalisations très simples (Éd. Union des Œuvres). — Signalons encore, pour diverses circonstances : G. Dousselin, *Nouveau mois de Marie* (Éd. Union des Œuvres); *Un dans le Christ*

rant l'année, les dimanches ordinaires, que faire[15] ? En dehors des lectures suggérées par les circonstances ou la liturgie du jour, il semble qu'il faille s'orienter vers un cycle suivi, qui pourra prendre trois directions : soit une pénétration progressive du mystère chrétien, et alors on reviendra aux thèmes fondamentaux de l'Avent et du Carême, d'une richesse inépuisable[16]; soit un approfondissement de la Bible à travers des thèmes, des figures, des événements; soit une *lectio continua*, prenant les livres de la Bible un par un (en faisant des coupures)[17]. Ne craignons pas de voir grand : c'est un travail prolongé sur plusieurs années qui portera les fruits les meilleurs.

Nous donnons ici quelques schémas. Il ne s'agit pas de réalisations idéales élaborées à priori. Il a semblé plus fructueux de citer des exemples concrets et « vécus ». On pourrait, sans aucun doute, discuter et améliorer le choix des textes et des chants, la structure même de la réunion. Tels quels, ces éléments ont l'avantage d'avoir été utilisés dans des communautés paroissiales. Ils peuvent éventuellement servir de modèles : mais plutôt ils feront image et illustreront les réflexions présentées plus haut.

(Éd. C.P.L.), pour la Semaine de l'Unité; *La mort du chrétien* (Éd. C.P.L.), pour veillées du mois de novembre. — Ne pas oublier les missels récents (particulièrement le missel biblique).

15. Nous le disions plus haut, ce n'est pas par ces dimanches *per annum* qu'il faut commencer un effort pastoral. Le temps après la Pentecôte est d'ordinaire très chargé au point de vue paroissial (communions, kermesse, préparation de la colonie). Et, pendant l'été, nous pourrons peut-être laisser souffler un peu nos chantres, lecteurs... et fidèles.

16. Pourquoi aussi ne ferait-on pas une catéchèse progressive des prières usuelles : *Pater*, *Ave*, *Gloria Patri*, et même *Gloria in excelsis* et *Te Deum* ? Ou bien une catéchèse scripturaire des mystères du Rosaire ?

17. On trouvera des suggestions dans la *Bible familiale et liturgique* de l'abbé Lanquetin (Éd. Desclée et Cie), dans le *Bréviaire des fidèles* du P. Henry (Éd. Labergerie) ou dans le *Livre d'Heures* édité par l'abbaye d'En-Calcat (Tarn). Pour une lecture de la Bible en un an, une répartition est faite dans *Pour lire la sainte Écriture*, des Dominicaines des Campagnes (Flavigny-sur-Ozerain, Côte-d'Or); en deux ans : voir *Prends et lis* de l'abbé Roussière (Presbytère Saint-Julien, Caen, Calvados).

d) Un exemple de célébration a forme fixe

(*Chapelle de secours, Toulouse*)

1. **Schéma de la réunion hebdomadaire** (le dimanche à 18 h. 30).

Un psaume d'invitatoire (forme responsorial).
Un psaume antiphoné (chant alterné).
Lecture biblique avec homélie.
Exposition du Saint-Sacrement pendant le chant d'un hymne (cantique choral).
Hommage à l'Agneau (d'après Apoc., 5, 9, *lu*).
Sanctus chanté.
Capitule (tiré de l'Évangile).
Répons bref chanté.
Prière litanique.
Silence.
Oraison du célébrant.
Tantum, verset, oraison, bénédiction.
Antienne à la Vierge. Oraison.
Remarque : on pourrait envisager de mettre un seul psaume au début, et de reporter l'autre après la lecture. Mais la formule présentée ici est aussi bonne.

2. **Lectures bibliques utilisées.**

Nous donnons les listes ci-après afin de citer une réalisation concrète. On pourrait, bien sûr, discuter et améliorer le choix des textes et des chants.

Noël à Quinquagésime :
1re année : Abraham et Moïse.
2e — : De Samuel à Salomon.
3e — : Élie et les prophètes.
Soir de Pâques : Emmaüs.
Temps pascal et Pentecôte :
1re année : Épîtres de saint Paul.
2e — : Actes des Apôtres.
3e — : Autres Épîtres.
Dimanches après la Pentecôte :
1re année : Sapientiaux.
2e — : Job, Tobie, Daniel.
3e — : Sapientiaux.
Du Christ-Roi à l'Avent : Apocalypse.

3. **Hymnes utilisés.**

Per annum : « Nous adorons, ô Trinité » (Bach).
« Vers toi, divin Père » (Haendel).
« C'est le Christ, le Roi de gloire » (Psautier anglais).
Avent : « Seigneur, venez » (fiche E 20).
Noël : « Peuple fidèle ».
Carême : « Vois tes fils, Seigneur ».
Passion : « Gloire à toi, Seigneur ».
Temps pascal : « Chantons la victoire ».
Ascension : « Le Christ est monté près de Dieu » (fiche J 1).

4. **Répons brefs.**

Per annum : « Je bénirai le Seigneur » (fiche X 1).
« Louez le Seigneur tous les peuples » (Ps. 116).
Avent : « Réjouissons-nous, mes frères » (fiche E 19).
Noël : « Le Seigneur fait resplendir » (Le Seigneur vient).

5. **Antiennes à la Vierge.**

Litanies de Bordes.
O Vierge très belle.
Aux cantiques de la terre.

e) Trois célébrations différentes

1. **Dieu nous aime.**

(Après-midi de dimanche en Carême)

Rassemblement dans une salle paroissiale proche de l'église.
On met en commun difficultés et inquiétudes par des témoignages.
Procession vers l'église au chant de « Marche de l'Église » (fiche K 4), ce qui sert de chant d'entrée.
A genoux devant l'autel, *prière* pour porter à Dieu les problèmes soulevés dans la réunion précédente.
Chant du *Kyrie* de la messe brève de D. Julien.
Lecture de Mt., 25, 41-46 (« J'ai eu faim... »).
Faits d'entraide de la vie courante.
Lecture de 1 Cor., 13, 1-3.
Homélie sur la foi, l'espérance et la charité.
Chant : « Nous sommes les fils de l'Église » (Union des Œuvres).

Prière ecclésiale en reprenant chacune des demandes du *Pater*, après l'énumération des intentions.
Bénédiction du Saint-Sacrement.

2. **La joie chrétienne.**

Chant d'entrée : Psaume 99 : « Allez vers le Seigneur... » (fiche Z 99).
Prière d'ouverture.
Évangile des Béatitudes : Mt., 5, 1-12.
Homélie sur la joie de Dieu qui nous fait passer de la servitude à la liberté.
Magnificat (fiche Z 170).

3. **La Vierge Marie.**

Chant d'entrée : « Chez nous, soyez Reine ».
Prière : « Je vous salue, Marie ».
Lecture de Genèse, 3, 1-25.
Commentaire sur la Promesse de Dieu à l'homme tombé.
Psaume 50 : « Pitié, Seigneur » (fiche Z 50).
Évangile : Annonciation et Visitation (Lc, 1, 26-45).
Magnificat (fiche Z 170).
Homélie sur le Libérateur.
Une dizaine de chapelet à différentes intentions soulignées par l'homélie : avenir des jeunes et des enfants; persécutés et persécuteurs; apôtres et pécheurs.
Chant : « Notre-Dame des Temps Nouveaux ».

f) Types variés de réunions

(*Paroisse rurale de Savoie*)

1. Chant en rapport avec la liturgie du jour.
Commentaire détaillé d'un psaume (10 minutes).
(Fait déjà pour les psaumes 135, 22, 50, 125.)
Chant du psaume commenté.

2. Chant.
Commentaire suivi (plusieurs dimanches) de l'Évangile de saint Jean (15 minutes).
Prière improvisée à partir du passage commenté.
Chant à la Vierge.

3. **Devant le Saint-Sacrement exposé.**

« Je crois en toi, mon Dieu ».
Examen de conscience.
Psaume 50 et invocations chantées.
Psaume 99.
Tantum, etc.

4. **Jour de Pâques** (35 à 40 minutes).

Chant : « Le Christ ressuscité ne meurt plus... »
Une dizaine de chapelet pour confier à la Vierge nos résolutions de Pâques.
Psaume 135 : quelques versets expliqués et chantés.
Psaume 99 (ant. 1) : que le Christ ressuscité soit acclamé et reconnu par l'univers.
Psaume 41 : nécessité de désirer Dieu (quelques versets).
Courte instruction, par le prédicateur de la Semaine sainte.
Magnificat, pour les merveilles opérées en chacun de nous et dans la paroisse, à l'occasion de Pâques.
(On expose le Saint-Sacrement.)
« Au matin dans la clarté » (fiche I 15).
« Je vous salue, Marie » chanté.
Tantum.
Chant final : « Le Seigneur est ressuscité » (fiche I 13).

g) Diverses célébrations de la Parole

Voici enfin toute une gamme de mise en œuvre du schéma classique. Les exemples cités dépassent le cadre du dimanche, mais ils seront, pensons-nous, suggestifs.

1. **Célébration solennelle de prière pour les Juifs, à l'occasion de la semaine de l'Unité** (public adulte).

(Textes choisis par le prédicateur)

Début : Ps. 24 (ant. « Vers toi, Seigneur »).
1re lecture (A. T.) : Isaïe, 35, 1-10.
Homélie : l'espérance messianique.
Méditation : Ps. 84 (ant. « Dieu lui-même... »).
2e lecture (Épître) : 1 Cor., 1, 18-25.
Homélie : la souveraine liberté de Dieu dans la réponse.
Méditation : Ps. 125 (ant. « Ceux qui sèment »).
3e lecture (Évangile) : l'Annonciation.
Homélie : la parfaite disponibilité de Marie.

Méditation : Magnificat (ant. « Le Seigneur fit pour moi... » (fiche Z 170).

Prière solennelle devant le Saint-Sacrement exposé :
Litanie du pape Gélase (fiche B 19).
Silence.
Oraison par le célébrant (élaborée à partir de textes d'Éph. sur l'unité et s'achevant par la récitation collective du *Notre Père*).
Tantum, oraison, bénédiction.
Chant du *Credo*.

2. **Veillée biblique sur le baptême** (pour toute une ville, public adulte).

(Textes choisis en fonction des trois psaumes, qui sont ceux du baptême d'adulte)

Début : Ps. 94 (ant. « Venez, adorons... »).
1er « nocturne ».
Lectures : Gen., 1, 25-28; Hébr., 1, 1-3; 2 Cor., 4, 6 et 3, 18.
Homélie : le baptême est une nouvelle création.
Méditation : Ps. 8 (ant. « O Seigneur, notre Dieu »).
2e nocturne.
Lectures : Gen., 6 à 8, *passim*; Matth., 3, 13-17.
Homélie : l'eau, signe de mort et de vie.
Méditation : Ps. 28 (ant. « Écoutez, fils de Dieu »).
3e nocturne.
Lectures : Ex., 17, 1-6; Jean, 4, 7-14.
Homélie : la vie de la grâce.
Méditation : Ps. 41 (ant. « Je verserai sur vous... »).
Prière de l'assemblée :
Litanie du pape Gélase.
Silence.
Oraison du célébrant.
Bénédiction par le célébrant.
Chant : Ps. 99 (ant. « Alleluia »).

3. **Veillée préparatoire à une Communion solennelle, avec remise du voile et du missel** (les chants sont ceux qui seront utilisés à la cérémonie).

Début : Ps. 121 (ant. « Réjouis-toi, Jérusalem »).
1re partie :
Lecture : Rom., 6, 3-11.

Homélie : par le baptême, le chrétien revêt le Christ glorieux.
Remise du voile blanc.
Chant : Ps. 97 (ant. « Chantez au Seigneur... »).
2e partie :
Lecture : Matth., 5, 1-14.
Remise du missel (où l'on trouvera la Parole de Dieu).
Chant : Ps. 18 B (ant. « Ta parole, Seigneur... »).
Témoignages des plus grandes sur les difficultés de la vie chrétienne.
Homélie.
Prière de l'assemblée :
Litanie du pape Gélase.
Silence.
Oraison du célébrant.
Chant : Ps. 83 (ant. « Mon cœur et ma chair... »).

4. Cérémonie de la Fête-Dieu avec procession.

A la chapelle :
Ps. 121 (ant. « Réjouis-toi... »).
Lecture : Jean, 13 (lavement des pieds).
Homélie : l'amour du Seigneur. Nous allons écouter son dernier message.
1er reposoir :
Chant de procession : Cantique des trois enfants, 1re partie (fiche Z 165).
Ant. « Venez, adorons » (Ps. 94).
Lecture : Jean, 15, 1-5.
Ant. « Le Seigneur est mon berger » (Ps. 22).
Silence.
Oraison du célébrant.
Chant du Ps. 22 (un verset et doxologie).
2e reposoir :
Procession : Cantique des trois enfants, 2e partie (fiche Z 166).
Ant. « Venez, adorons... »
Lecture : Jean, 16, 12-17.
Chant de méditation (schola) : « Aimons-nous les uns les autres. »
Silence.
Oraison du célébrant (post-communion de Pâques).
3e reposoir :
Procession : Magnificat, antiphoné avec « Le Seigneur fit pour moi... » (fiche Z 170).

Ant. « Venez, adorons ».
Lecture : Jean, 16, 7; 12-14.
Chant : Ps. 129 (faute de mieux!).
Silence.

Retour à la chapelle :
Procession : Marche de l'Église (fiche K 4).
Ant. « Venez, adorons ».
Silence.
Prière du célébrant : fragment de Jean, 17.
Tantum, oraison, bénédiction.
Chant final : « Envoie des messagers » (fiche T 1).

5. **Courte célébration sur « Parole de Dieu et foi ».**

Ps. 129 (ant. « Je mets mon espoir »).
Lecture : 1 Petr., 1, 22-25.
Homélie.
Litanie du pape Gélase.
Silence.
Oraison du célébrant (= oraison après 10e lecture du samedi saint + collecte propagation de la foi).
Chant : « Envoie des messagers » (fiche T 1).

6. **Célébration sur l'Eucharistie et la charité s'achevant devant le Saint-Sacrement.**

Ps. 121 (ant. « Réjouis-toi... »).
Lecture : 1 Cor., 11, 18-22 et 10, 16-17.
Homélie.
Exposition du Saint-Sacrement : chant « Gloire au Christ » (fiche A 7).
Méditation, les trois versets suivants : Jean, 13, 34-35; 1 Jean, 3, 16; 1 Jean, 4, 12, suivis chacun du chant « Le Christ est vraiment le pain partagé » (dans *Antiennes et Répons*) et d'un temps de silence.
Tantum, oraison, bénédiction.
Chant : « Seigneur, tu cherches tes enfants » (fiche D 34).

7. **Salut du Saint-Sacrement.**

Chant d'exposition : Ps. 94 (ant. « Venez, adorons... »).
Lecture : Jean, 6, 27; 48-51; 56-57.
Présentation, traduction et chant de l'*Ave verum* (grégorien).
Silence.

Présentation, traduction et chant de l'*Ave Maria* ou du *Salve Regina* (grégorien).
Tantum, oraison, bénédiction.
Chant : « Le Christ est monté près de Dieu » (fiche J 1).

8. **Mise en valeur d'une conférence spirituelle.**

Psaume.
Lecture d'introduction choisie par le conférencier.
Conférence.
(Debout) antienne psalmique.
Silence; oraison du président.
Chant du psaume en entier.

9. **Prière du matin** (le mercredi de la 4e semaine de Carême).

Ant. « O Seigneur, notre Dieu » (Ps. 8).
Lecture : Jean, 9, 1-7.
Court commentaire : par le baptême, le Christ nous a ouvert les yeux de la foi.
Silence.
« Notre Père ».
Chant : « Réveille-toi, ô toi qui dors » (fiche I 20).

10. **Prière du soir** (le même jour).

Refrain : « Réveille-toi... »
Lecture : Jean, 9, 39. Rappel du matin.
Examen de conscience (avons-nous été fidèles à la lumière?).
Deux ou trois versets du Ps. 50.
Oraison et bénédiction par le prêtre (s'il y en a un).

*
* *

VI. — Réunions spéciales

a) Préparation de la messe du dimanche

Il n'y a pas à revenir sur ce point, dont nous avons déjà parlé, sinon pour l'illustrer d'un témoignage.

Au lendemain d'une mission régionale, j'ai lancé une réunion régulière de préparation du dimanche, le samedi soir. Elle se fait dans une salle, afin de permettre les échanges de vues. Jusqu'ici, elle est demeurée au plan de l'enseignement et de la réflexion, sans aboutir à une prière développée (mais j'envisage de modifier la formule sur ce point). Nous essayons

de mieux comprendre le psaume d'entrée, et souvent apprenons le chant correspondant. Puis les lectures ou autres pièces du propre attirent notre attention. Deux perspectives me guident : donner à travers cette préparation une formation spirituelle plus approfondie (nous avons ainsi découvert le sens de la louange, les richesses de la Loi de Dieu — le psaume 18 est une merveille! — etc.); faire le lien avec la vie concrète de mes gens.

Les résultats? Présence régulière d'une quinzaine de personnes (ma paroisse comporte une centaine de pratiquants adultes). Ceux qui viennent sont accrochés; peu de participants occasionnels. Qui vient? Les dévots, bien sûr, mais aussi quelques jeunes mères de famille, des jacistes (garçons et filles), une étudiante du secondaire, les instituteurs (laïques) d'un village voisin. Les militants d'Action catholique adultes sont venus une fois ou l'autre et cela leur a plu, mais ils n'ont pas encore saisi l'intérêt d'une telle réunion hebdomadaire : ils sont encore trop pris par de multiples activités. Depuis dix-huit mois, l'intérêt n'a pas faibli; peu à peu, une éducation se fait, une découverte plus réelle du Christ et du christianisme. Tel ou tel communie plus souvent, vient à la messe en semaine, s'ouvre aux autres...

(*Ain.*)

On remarquera l'option prise dans cette réalisation : il s'agit d'une préparation d'ordre intellectuel, s'effectuant dans une salle. On pourrait la concevoir comme se déroulant ou s'achevant à l'église, dans le cadre d'une véritable vigile[18]. Ce sont deux optiques différentes, ayant chacune leurs avantages.

b) Les groupes restreints

Sanctification du dimanche dans les groupes et mouvements à l'occasion de leurs sorties et rencontres, nous nous trouvons devant un domaine presque inexploré[19], et dont

18. Nous l'avons pendant quelques mois réalisé au siège du C.P.L., avec un public de toute provenance. Le commentaire et l'échange de vues sur la liturgie du lendemain aboutissaient à une courte célébration (1/4 d'heure), élaborée en commun : la formule plut beaucoup.

19. Entendons-nous : nous ne voulons pas nier qu'il y ait un effort, souvent excellent, pour donner dans les groupes de jeunes le sens d'une prière commune. On pourrait citer même bien des brochures, jusqu'à la toute récente et excellente plaquette des Guides de France, *Veillées de prières*. Mais une étape reste encore à franchir : l'envisager dans la perspective d'une sanctification *du dimanche*.

nous avons dit pourtant qu'il constitue un des éléments majeurs de solution au problème abordé ici. Espérons que l'avenir sera riche d'expériences et de découvertes.

Sans doute y aurait-il plus à dire au plan familial. La célébration du dimanche trouve son rejaillissement dans le foyer à deux stades : préparation en commun de la messe, prière du soir plus développée le jour du Seigneur. Les missels récents tendent à devenir un instrument de culture spirituelle indispensable au chrétien, et de ce fait ils sont par leur contenu d'un grand secours dans les familles. Le *missel biblique* l'a compris et a résolument abordé la question : des suggestions très intelligentes en font une source pleine de richesse pour la prière du foyer. Les psaumes en français, récités, ou, mieux, chantés, ont acquis droit de cité dans bon nombre de familles : les disques et les livrets musicaux ont aidé à leur diffusion, mais il nous manque encore un psautier familial bon marché. Dans certains cas, l'utilisation des brochures que nous indiquions pour les célébrations paroissiales, et particulièrement de *Montons à Jérusalem*, s'est avérée fructueuse.

*
* *

VII. — Conclusion

Ces quelques pages ne prétendaient pas tirer au clair le problème de la sanctification du dimanche, mais en montrer quelques dimensions. D'aucuns diront : « Tout ceci exige un lourd travail personnel! » C'est vrai. Mais existe-t-il une œuvre pastorale qui ne coûte pas au curé réflexion et recherche pour être valable et adaptée? Qu'on nous suggère les instruments qui pourraient l'aider dans l'élaboration de ses réunions : dans la mesure du possible, nous serons heureux de lui fournir. Mais ce ne seront que des instruments, au service d'une pastorale progressive, repensée en fonction des circonstances et des personnes, dans la fidélité à l'Église et la confiance en la grâce.

Jean-Marie Hum, o. p.

LES QUATRE-TEMPS DE SEPTEMBRE ET LA FÊTE DES TABERNACLES

Le Judaïsme au temps du Christ connaissait trois fêtes particulièrement solennelles, Pâques, la Pentecôte, les Tabernacles. Cette dernière, qui avait lieu du 15 au 22 septembre, était la plus solennelle, « la plus grande et la plus sainte de toutes », dit Josèphe[1]. Il est très étrange qu'alors que les deux autres ont persisté dans le christianisme en se chargeant d'un sens nouveau, celle de septembre ait disparu. Seuls les Quatre-Temps en présentent un vestige. Ceci est le terme d'une longue histoire, dont nous essaierons de retracer les lignes principales.

*
* *

Un premier fait est certain : le Nouveau Testament contient de nombreuses et très importantes allusions à la fête des Tabernacles. La seule mention explicite de son nom propre, σκηνοπηγία se trouve dans Joh., 7, 2. Les frères de Jésus le poussent à se rendre à Jérusalem et à se déclarer publiquement comme Messie. Il n'est pas indifférent que ce soit à l'occasion de la fête des Tabernacles, nous le verrons. Jésus refuse d'abord. Puis il se rend à Jérusalem, mais en secret. Au milieu de la fête il monte au Temple et y enseigne. Enfin « le dernier jour, le grand, de la fête,

1. *Ant. Jud.*, 8, 4, 1. On notera les fréquentes mentions qu'en fait le livre des *Jubilés* (16, 21-31; 22, 6-12; 24, 18).

Jésus se tient dans le Temple et proclame : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi. Comme dit l'Écriture : des fleuves d'eaux vives jailliront de son sein » (7, 37-38).

On a souvent noté que cette allusion à l'eau vive apparaît comme en relation avec l'un des rites qui caractérisaient le dernier et solennel jour des Tabernacles. On apportait de l'eau de la source de Siloé et elle servait à des libations sur l'autel[2]. Le sens de la parole du Christ est clair. Se référant aux prophéties qui annonçaient que dans les temps eschatologiques une source d'eau vive jaillirait au milieu du temple, il s'affirme comme étant ce temple eschatologique[3]. Il est intéressant de rapprocher ce texte de la description de la Jérusalem future dans l'*Apocalypse* : « Puis il me montra un fleuve d'eaux vives, clair comme le cristal, jaillissant du trône de Dieu et de l'Agneau » (22, 1). Dans les deux cas l'eau vive est l'expression de l'effusion eschatologique d'Esprit-Saint.

D'ailleurs ce passage de l'Apocalypse n'est pas le seul qui fasse allusion aux rites de la fête des Tabernacles. J. Comblin a étudié de près la question[4]. D'une part le chapitre 7 décrit la procession des élus avec deux traits empruntés à la Fête. Le premier est l'allusion aux palmes (φοινίκες) portées à la main, ce qui est une allusion certaine au *lulab*, que les Juifs tenaient à la main durant la procession autour de l'autel le huitième jour de la fête (7, 10). Le second est l'invocation qu'ils chantent : Salut à notre Dieu, qui est une traduction de l'*Hosanna* du Psaume 118, chanté durant la procession des Tabernacles.

D'autre part les chapitres 21 et 22 contiennent deux motifs qui se rattachent à la fête des Tabernacles. Nous avons déjà mentionné le premier, qui est la libation d'eau. J. Comblin montre que c'est la seule fête à quoi puisse se rapporter le rite. Le second est le motif de la lumière : « La ville n'a pas besoin de soleil, ni de lune pour l'éclairer, car c'est la gloire de Dieu même qui l'illumine et son lam-

2. Par exémple C. H. Dodd, *The interpretation of the fourth Gospel*, pp. 368-369.

3. Il est possible que *Joh.*, 8, 12, se rapporte aux illuminations de la fête des Tabernacles (Goodenough, *Jewish Symbols in Greco-roman Period*, IV, p. 156).

4. La liturgie de la Nouvelle Jérusalem, *Eph. Lov.*, 1953, pp. 27-40.

padaire est l'Agneau » (21, 23). Il est clair que ceci renvoie à Isaïe (60, 19)[5]. Mais il est remarquable que pour la nuit l'*Apocalypse* introduit le « lampadaire ». Or, note Comblin, « un seul élément peut convenir : les lampadaires qui illuminent le Temple la nuit des Tabernacles » (*loc. cit.*, p. 37).

Nous pouvons donc dire, avec Philip Carrington, qu' « il est clair, à la fois d'après l'Évangile et d'après l'Apocalypse, que la fête des Tabernacles était une tradition vivante dans les cercles johanniques[6] ». Nous remarquerons aussi que la fête des Tabernacles y apparaît étroitement reliée à l'attente messianique et aux perspectives eschatologiques. L'allusion à l'eau vive se réfère aux prophéties sur l'effusion eschatologique de l'eau vive chez les Prophètes, en liaison dans Zacharie, 14, avec la fête des Tabernacles[7]. Le chapitre 7 de l'Évangile de Jean est tout entier centré sur la manifestation du Messie lors de la fête des Tabernacles[8]. Et les chapitres de l'*Apocalypse* se réfèrent aux événements eschatologiques décrits dans le cadre rituel de la fête des Tabernacles.

Ceci est en plein accord avec ce que nous savons de la signification de la fête des Tabernacles dans le Judaïsme contemporain du Christ et de son lien avec l'attente messianique. Ceci apparaît déjà dans Zach., 14. Les huttes de feuillage étaient considérées comme une préfiguration des *sukkoth* où les justes habiteraient dans le siècle à venir. « Ainsi, écrit Riesenfeld, une signification eschatologique très précise était attachée au rite plus caractéristique de la fête des Tabernacles, telle qu'elle était célébrée au temps du judaïsme[9]. » Le *lulab* symbolisait les bonnes œuvres

5. Sur les relations d'Isaïe, 60-62 avec la fête des Tabernacles, voir E. C. Selwyn, « The feast of Tabernacles, Epiphany and Baptism », *J.T.S.*, 1911, pp. 225-236.

6. *The primitive Christian calendar*, p. 44.

7. Abrahams, *Studies on Pharisaïsm and the Gospel*, 1, 11; 2, 54-55; Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*, p. 67. Le texte de Zacharie était une des lectures de la fête des Tabernacles dans le judaïsme.

8. Voir Dodd, *loc. cit.*, p. 351.

9. *Jésus transfiguré*, p. 189. Voir Bonsirven, *Judaïsme palestinien*, 1, p. 522; Abrahams, *Studies on Pharisaïsm and the Gospel*, 2, p. 52; Dodd, *The interpretation of the fourth Gospel*, p. 350.

avec lesquelles les justes se présenteraient devant Dieu au jour du Jugement[10].

Les monuments figurés juifs attestent également le lien de la fête des Tabernacles et de l'espérance eschatologique. Erwin Goodenough a montré que la présence fréquente du *lulab*, sous la forme d'une palme, sur les tombes juives, était liée à l'espérance de l'immortalité[11]. Et Harold Riesenfeld reconnaît dans les huttes représentées sur une fresque de Dura-Europos les cabanes de la fête des Tabernacles « symbolisant les demeures des justes dans le siècle à venir »[12]. C'est en dépendance de cette signification messianique et eschatologique de la fête des Tabernacles dans le judaïsme du temps que Jean en utilise les symboles pour décrire la Jérusalem à venir.

Si nous passons maintenant aux Évangiles synoptiques, nous y retrouvons également des allusions à la fête des Tabernacles en relation avec les espérances messianiques. En premier lieu Harold Riesenfeld a remarqué que la scène de la Transfiguration présente un trait qui paraît emprunté au rituel de la Fête, celui des huttes de feuillage que Pierre propose de dresser et qui semblent bien une allusion aux huttes que dressaient les Juifs durant la Fête et qui, nous l'avons vu, signifiaient pour les Juifs du temps les demeures des justes dans le royaume messianique. Pierre voudrait signifier ainsi que les temps messianiques, ceux de la manifestation du Messie, sont arrivés[13].

Mais un autre épisode rappelle de façon plus décisive encore la fête des Tabernacles : c'est l'entrée triomphale du Christ à Jérusalem le jour des Rameaux. Tout ici rappelle les Tabernacles : les branches portées par les disciples et dont Jean dit que ce sont des palmes (φοινίκες) (12, 13); le chant de l'Hosanna, c'est-à dire du Psaume 118, qui est celui de la Fête et que nous avons déjà rencontré dans l'Apocalypse; la procession elle-même. On remarquera que

10. Riesenfeld, *loc. cit.*, p. 197. L'antiquité de cette conception nous est attestée par les témoignages qu'en donnent très tôt les auteurs chrétiens. Voir Hermas, *Sim.*, 8, 1-11; Méthode, *Banquet*, 9, 4; *G.C.S.*, 116; Ephrem, *Hymn. Parad.*, 5, 6; Beck, 41.

11. *Jewish Symbols in the Greco-roman period*, 2, 144-166.

12. *Jésus transfiguré*, p. 195.

13. *Ibid.*, pp. 147-186.

le Christ cite deux fois le Psaume 118 dans le discours qui suit (Mth., 21, 42 et 23, 39). Le fait que la scène soit située sur le Mont des Oliviers est aussi en rapport avec les Tabernacles, car c'était là que les Juifs dressaient leurs huttes de feuillage avant la fête.

D'autre part le texte lui-même souligne le caractère messianique de l'épisode en citant Zach., 9, 9. Mais précisément le même Zacharie, au chapitre 14, décrit la visite eschatologique de Yahweh dans le cadre de la fête des Tabernacles. Yahweh apparaît sur le Mont des Oliviers, « qui est à l'orient de Jérusalem » (14, 4). En ces jours-là, « des eaux vives sortiront de Jérusalem » (14, 8). Enfin toutes les familles de la terre « montent à Jérusalem pour célébrer la fête des Tabernacles » (14, 16 et 18). Il est difficile de penser que l'épisode ne se réfère pas à ce passage de Zacharie, d'autant, nous l'avons dit, que la parole du Christ dans Jean sur l'eau vive s'y référait sans doute. L'entrée des Rameaux apparaît donc comme la réalisation de la vraie fête des Tabernacles à la fin des Temps.

Ainsi constatons-nous que le Nouveau Testament contient de nombreuses allusions à la fête des Tabernacles[14]. Celles-ci portent d'une part sur les rites de la fête, l'importance du huitième jour, la procession solennelle, les palmes portées à la main, les libations d'eau, l'illumination du Temple, le chant du Psaume 118, les huttes de feuillage, le Mont des Oliviers. Elles portent également sur la signification messianique que la fête avait dans le judaïsme du temps. Cette importance subsistera dans la pensée du christianisme ancien. Déjà Hermas paraît faire allusion à la Fête en montrant la procession des Justes qui se présentent au Christ Juge en portant à la main des branches de saule[15]. Ceci se prolonge durant les siècles suivants[16].

14. T. W. Manson, (ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ, *J.T.S.*, 1945, pp. 9-10) et W. D. Davies (*Paul and rabbinic Judaism*, pp. 308-319, voient aussi une allusion à la fête des Tabernacles dans 2 Cor., 5, 1. Mais ceci est contesté par J. Dupont (ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, p. 150).

15. *Sim.*, 8, 1-11. Les branches de saule avec les palmes et les rameaux d'olivier servaient à former le *lulab*.

16. Voir *Bible et liturgie*, 454-469; la fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique, *Compte rendu du Congrès d'Oxford*, 1955.

*
* *

Comment se fait-il dès lors qu'une fête qui avait une telle importance dans le judaïsme du temps, dont par ailleurs la signification joue un tel rôle dans le christianisme primitif, n'ait pas laissé de trace dans la liturgie ? Et à cette question s'en rattache une autre qui n'est pas moins étrange. Comment se fait-il que parmi les épisodes du Nouveau Testament où nous trouvons des allusions à la fête des Tabernacles, un seul, celui de Jean, 7-8, se situe effectivement dans le cadre de la fête de septembre, et que les autres soient placés à d'autres moments de l'année ?

Le premier problème nous retiendra d'abord, d'autant qu'il nous introduira à l'étude du second. Nous laisserons de côté le cas de la Transfiguration, où les allusions à la fête des Tabernacles retenues par Riesenfeld, sont intéressantes, mais non décisives. Et notre attention se portera sur l'Entrée des Rameaux, où les allusions à la fête des Tabernacles sont indubitables. Il est certain que l'épisode s'expliquerait beaucoup mieux si le Christ, arrivant de Béthanie et parvenant au Mont des Oliviers, où étaient dressées les huttes de branchage, le dernier jour de la fête, avait été l'objet d'une manifestation, la foule l'accompagnant en portant les *lulab* tout préparés et en chantant le Psaume du jour.

Or T. W. Manson a montré qu'un détail du récit rendait la chose très vraisemblable[17]. En effet, l'épisode qui suit immédiatement dans les Synoptiques l'Entrée des Rameaux est celui du figuier desséché. Jésus s'approche du figuier, pour y prendre un fruit. Et s'apercevant qu'il ne porte que des feuilles, il le maudit. Il est clair que ce trait n'a de sens que si nous sommes dans la saison des figues. Or en Palestine cette saison s'étend de mai à octobre. Elle ne peut coïncider avec Pâques. La difficulté est si évidente que Marc a ajouté une incise : « Car ce n'était pas le temps des figues » (11, 13), qui est évidemment due au désir de justi-

17. « The cleansing of the Temple », *Bull. John Rylands libr.*, XXXIII, 2 (1951), pp. 271-282.

fier l'invraisemblance de l'épisode, s'il s'agit du temps pascal. Il est donc exclu qu'il puisse être situé alors. Il est par contre tout à fait à sa place au temps de la fête des Tabernacles.

On remarquera d'autre part que l'ensemble des discours du Christ qui suivent l'Entrée des Rameaux sont en relation avec les thèmes de la fête des Tabernacles. Nous avons dit que celle-ci était par excellence la fête messianique et eschatologique. Or le discours qui suit est précisément le discours eschatologique. La tradition liturgique l'a si fortement senti qu'elle le fait lire, non au temps du Carême, mais en novembre. Et nous dirons pourquoi c'est alors plutôt qu'en septembre. De plus, nous l'avons remarqué, Jésus cite à plusieurs reprises dans ces discours le psaume 118, celui de la Fête.

Mais comment se fait-il alors que les trois synoptiques situent l'Entrée des Rameaux juste avant Pâques et non au temps de la fête des Tabernacles, six mois plus tôt ? Il est exact que, dans le texte, l'ensemble Entrée des Rameaux et discours eschatologiques vient immédiatement avant le commencement du récit de la Passion. Mais le bloc des récits de la Passion constitue une unité à part. Le fait qu'il soit placé dans le texte aussitôt après le récit des Rameaux n'implique pas que la Passion ait suivi chronologiquement celui-ci. Aussi bien, dans Marc, les récits de la Passion commencent de façon abrupte, sans rien qui les relie à ce qui précède (14, 1).

Aurions-nous alors une raison de penser que l'épisode de l'Entrée des Rameaux se situe effectivement au temps de la fête des Tabernacles ? La démonstration de ceci a été tentée par Philip Carrington [18]. Elle est fondée sur la composition des Évangiles, et en particulier de l'*Évangile de Marc*, en relation avec l'année liturgique. L'auteur a noté que certains manuscrits de Marc, portant des divisions qui correspondent à la lecture liturgique, le partagent en soixante-deux sections. Parmi ces sections, les quatorze dernières correspondent aux récits de la Passion qui constituent un groupe à part. Restent alors quarante-huit leçons, dont les cinq dernières contiennent l'Entrée des Rameaux et

18. *The primitive christian calendar*, 23-31.

les discours qui suivent. Ces quarante-huit leçons, composées de quatre groupes de douze, constitueraient les lectures dominicales d'une année liturgique complète, les lectures pascales étant à part.

La thèse de Carrington présente des parties de très inégale valeur. Ce qui concerne le caractère primitif des divisions du texte est tout à fait contestable et a été l'objet de critiques justifiées[19]. Par contre, on peut suivre l'auteur quand il voit dans les lectures pascales une section à part et considère le reste de l'Évangile comme constituant le cycle des lectures d'une année liturgique complète. Celle-ci commencerait avec le Baptême de Jésus et s'achèverait par l'Entrée des Rameaux. Elle serait conçue en fonction du calendrier sacerdotal ancien, dont s'inspire Marc, comme l'a montré Mlle Jaubert[20].

Si donc l'Évangile de Marc est conçu, des chapitres 1 à 14, en vue d'une lecture liturgique annuelle selon le calendrier juif ancien, ceci implique une conséquence décisive pour nous. En effet l'année juive commence alors au mois de Tisri, qui est septembre, et s'achève à ce même mois de Tisri. Par conséquent, les sections de l'Évangile de Marc vont de septembre à septembre. Le chapitre 1, c'est-à-dire la prédication de Jean et le baptême de Jésus, était lu à la fin de septembre[21]. Les chapitres 11 à 14, c'est-à-dire l'Entrée des Rameaux et les discours eschatologiques étaient lus durant les premières semaines de septembre, c'est-à-dire précisément à l'époque de la fête des Tabernacles[22].

19. W. D. Davies, « Reflections on Archbishop Carrington's The Primitive Calendar », *Mel. Dodd*, 1956, pp. 124-153; J. Schmid, « Neue Synoptiker-Literature », *Theol. Rev.*, 1956, pp. 52-53.

20. La date de la dernière Cène, *R.H.R.*, 1954, pp. 145-153.

21. Le fait que l'année liturgique à l'origine ait commencé avec le baptême du Christ (et non avec l'Incarnation ou la Nativité) nous est attesté par les Évangiles de Marc et de Jean. On remarquera d'ailleurs que la Nativité n'y apparaît pas avant le IV^e^ siècle. C'est sans doute ce qui explique que de nombreuses sectes de la première Église, se rattachant au judéo-christianisme, comme les ébionites, Cérinthe, certains gnostiques aient fait du baptême l'inauguration de la mission divine de Jésus, considéré jusque-là simplement comme un homme comme les autres. Leur liturgie ignorait, en effet, tout événement antérieur de la vie de Jésus. Par contre la règle de foi commençait avec la naissance virginale.

22. « Le résultat est surprenant, écrit Carrington, mais après tout il n'y a rien dans ces sections de Marc qui se réfèrent à la Pâque et il

Ainsi non seulement les synoptiques n'apportent pas d'objection à la thèse de T. W. Manson, mais ils tendent à la confirmer. Si l'Entrée des Rameaux était lue dans la communauté primitive à l'époque de la fête des Tabernacles, il est naturel de penser que l'épisode avait également eu lieu lors de cette fête, c'est-à-dire six mois avant la Pâque et précisément lors de cette fête des Tabernacles durant laquelle l'évangile de Jean nous apprend que Jésus était monté à Jérusalem. T. W. Manson a d'ailleurs relevé que le récit de Jean présentait une analogie avec l'Entrée des Rameaux (*loc. cit.*, p. 281).

Reste une difficulté, qui est que Jean nous décrit aussi l'Entrée des Rameaux — et cela juste avant la Passion. Mais ceci fait partie, comme le note aussi Manson (*loc. cit.*, p. 282), d'un ensemble d'épisodes, où les relations de Jean et des synoptiques sont particulièrement complexes et où les arrangements littéraires sont les plus évidents. En effet les Synoptiques groupent ensemble l'Entrée des Rameaux, le figuier desséché, les vendeurs chassés du Temple (Marc, 11, 1-18) et situent cet ensemble, nous l'avons dit, lors de la fête des Tabernacles, qui précède la dernière Pâque. Or Jean relève pour cette fête des Tabernacles d'une tradition propre, qui remplit les chapitres 6 à 8.

Il connaît d'autre part les données des Synoptiques. Dans certains cas, comme la transfiguration, l'agonie, la Cène, il laisse celle-ci de côté. Ici il l'utilise, mais en la répartissant à des moments divers. C'est ainsi qu'il projette l'épisode des vendeurs chassés du Temple au chapitre 2, 13-25, de façon très invraisemblable, surtout si l'on se souvient que c'est une phrase de Jésus lors de cet épisode qui sera citée au procès du Christ. L'épisode est au contraire très vraisemblable six mois avant la Passion. Inversement il rejette après l'onction de Béthanie, c'est-à-dire à l'intérieur même du récit pascal selon les synoptiques, l'Entrée des Rameaux[23]. Ainsi on peut dire que la fixation chronolo-

y a de nombreux contacts avec les rites des Tabernacles » (*loc. cit.*, p. 22).

23. Mlle Jaubert paraît penser au contraire, mais sans fondement à mon avis, que ce sont les synoptiques qui ont rejeté l'Entrée des Rameaux lors d'une autre montée de Jésus à Jérusalem, sans doute

gique de l'Entrée des Rameaux au dimanche qui précède Pâques remonte à Jean seul et qu'elle apparaît chez lui comme un arrangement littéraire.

Cet arrangement pouvons-nous en trouver les raisons ? Jean avait-il des motifs pour détacher l'Entrée des Rameaux de la fête des Tabernacles et la rattacher au cycle pascal[24] ? Nous remarquerons d'abord que ceci n'est pas un trait isolé chez Jean. En effet, nous avons noté la place importante que tenaient les allusions aux rites de la fête des Tabernacles dans l'Apocalypse. Or ils sont toujours rattachés à la liturgie de l'Agneau pascal. Il semblerait que chez Jean tout l'intérêt de l'année liturgique se concentre sur Pâques et que ceci constitue une réaction contre les milieux judéo-chrétiens chez qui subsistaient les usages juifs, sabbat, circoncision, Tabernacles.

Ceci s'explique encore mieux si nous nous rappelons que la fête des Tabernacles était la plus populaire dans le judaïsme à l'époque du Christ. Nous constatons qu'encore au IV^e^ siècle Jean Chrysostome devait lutter contre l'attrait qu'elle continuait d'exercer sur les chrétiens[25]. L'Évangile de Jean correspond à une époque où le conflit du christianisme et des Juifs est dans une phase aiguë. Il importait de montrer qu'il n'y a qu'une fête chrétienne, la Résurrection du Christ, et que les fêtes juives étaient abolies.

Il faut ajouter que la fête des Tabernacles était associée dans le judaïsme contemporain du Christ à l'espérance messianique sous sa forme temporelle[26]. Ce messianisme temporel avait agi sur les chrétiens sous la forme du

celle de la fête des Tabernacles (la date de la dernière Cène, *R.H.R.*, 1954, pp. 157-159). Mais ceci confirme du moins notre thèse que, pour les Synoptiques, l'Entrée des Rameaux ne se situe pas dans le contexte pascal, mais dans un voyage antérieur à Jérusalem, sans doute celui des Tabernacles.

24. Abrahams note : « Chez Jean il y a un transfert des rites des Tabernacles à la Pâque » (*Studies on pharisaïsm and the Gospel*, 2, p. 54).

25. Voir M. Simon, *Verus Israël*, 256-260, 336-337.

26. Cela apparaît déjà dans Zach., 14, 16-19, dont J. F. Walford écrit : « La fête des Tabernacles était une prophétie de la future restauration d'Israël et serait observée dans le millénaire » (*Bibliotheca sacra*, 106, 1949, p. 27). Voir H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannes Evangeliums*, pp. 54-55.

millénarisme. Et précisément le foyer du millénarisme se trouve dans le milieu asiate auquel appartenait saint Jean, avec Cérinthe et Papias. Or dans le millénarisme l'attente messianique gardait des attaches avec la fête des Tabernacles, ainsi que l'attestent saint Jérôme (*In Zach.*, 4, 4) et Méthode d'Olympe (*Banquet*, 9, 5). La polémique contre le messianisme de la fête des Tabernacles peut résulter dans l'Évangile de Jean d'une réaction antimillénariste.

Mais la raison la plus importante paraît être que pour Jean le commencement de l'année n'était pas le commencement de l'année de l'antique tradition sacerdotale, en Septembre, mais le commencement de l'année légale juive qui était en avril (Nisan). Nous avons là un fait analogue à celui que Mlle Jaubert a observé pour la date de Pâques, pour laquelle Jean, à l'inverse des synoptiques, suit le calendrier légal[27]. Ainsi l'année liturgique allant de Pâque à Pâque, les lectures concernant la fin de l'année liturgique, c'est-à-dire l'entrée des Rameaux et ce qui l'accompagne se trouvaient tomber au début d'avril, juste avant Pâques. Or c'est précisément ce que nous montre l'*Évangile* de Jean.

Dans ce système de lecture, les leçons concernant le baptême du Christ devaient coïncider avec le début de l'année liturgique, c'est-à-dire tomber juste après Pâques. Or nous avons un écho de ce système chez les disciples de Valentin, qui utilisent comme toujours un matériel judéo-chrétien archaïque en lui donnant un sens ésotérique. Irénée écrit d'eux : « Ils disaient que la Passion du Christ avait eu lieu au douzième mois : ils estiment en effet que le Christ a prêché un an après son baptême » (*Adv. Haer.*, 1, 3, 3). Il est clair que dans ce système le baptême est situé au premier mois, c'est-à-dire juste après Pâques. On s'explique dès lors l'importance que la date de Pâques avait pour les Asiates, ainsi qu'en témoignent leurs controverses à ce sujet. Elle était le pivot de toute l'année liturgique, fin et commencement, passage de l'année ancienne à l'année nouvelle, figure du passage de la vie ancienne à la vie nouvelle. Elle cumulait en elle la totalité des fêtes juives dans l'unique fête chrétienne.

27. *Loc. cit.*, p. 148.

D'ailleurs les usages liturgiques orientaux apportent une confirmation à ces vues. Baumstark observe « que le dimanche après Pâques a joué le rôle de début d'année pour l'ordonnance des lectures bibliques » et que « l'on doit peut-être expliquer par là le nom de καινὴ κυριακή qui lui est donné en Orient[28] ». Or, pour le Nouveau Testament, c'est « la lecture de l'Évangile johannique qui commençait à ce moment à Jérusalem[29] ». Les lectures concernant le baptême de Jésus tombaient donc bien juste après Pâques. C'est d'autre part en Orient qu'est apparue la fête du dimanche des Rameaux. Elle n'a pénétré en Occident qu'à l'épopée carolingienne et à Rome même qu'au XIII[e] siècle[30]. Tout ceci nous ramène bien à une liturgie de type johannique, où les lectures du début de l'année en relation avec la fête des Tabernacles, situées d'abord en septembre dans la communauté primitive, reportées en janvier dans le groupe Alexandrie-Rome, dépendant de Marc, ont été fixées en avril dans l'Église orientale.

*
* *

Ainsi l'étude de la composition des Évangiles synoptiques, et singulièrement de saint Marc, nous amène à conclure que dans ces Évangiles l'ensemble de la vie du Christ est disposé selon un cycle d'une année, en laissant de côté les lectures pascales, que ce cycle commençait primitivement par la prédication du Baptiste et le Baptême de Jésus et s'achevait avec l'Entrée de Jésus à Jérusalem à la fête des Tabernacles, que conformément à l'année juive les premières lectures commençaient à la fin de septembre, si bien que les dernières tombaient au temps de la fête des Tabernacles, qui coïncidait ainsi avec la fin de l'année et qui apparaissait comme une figure de la fin des temps.

Cette année liturgique, qui suivait l'ordre des fêtes juives, a été celle du judéo-christianisme primitif. Comme ils respectaient le sabbat et la circoncision, il y a tout lieu de pen-

28. Baumstark, *Liturgie comparée*, 1re éd., p. 134.
29. Baumstark, *loc. cit.*, p. 133.
30. Baumstark, *loc. cit.*, pp. 158-161.

ser que les judéo-chrétiens célébraient aussi les fêtes juives — et en particulier les Tabernacles. Mais il est clair que cette organisation de l'année liturgique devait se heurter à une difficulté considérable, quand le christianisme a débordé le milieu juif originel pour se répandre dans le monde gréco-romain. En effet, dans ce monde, l'année commençait au 1er janvier et s'achevait à la fin de décembre. Il était difficile de ne pas inscrire l'année liturgique dans le cadre de l'année légale.

Le moyen d'arriver à cette coïncidence était simple. Il suffisait de commencer le cycle des lectures au début de janvier, par la prédication de Jean-Baptiste et le Baptême du Christ. Mais il est clair que ceci décalait tout le système par rapport aux fêtes juives. Or il y avait une fête pour laquelle le décalage était impossible : c'était celle de Pâques. On devait donc resserrer les lectures qui vont du début à Pâques pour les faire tenir en trois mois au lieu de six. Le problème ne se posait pas de la même manière pour la fête des Tabernacles, à laquelle ne se rattachait pas d'événement essentiel. On a donc été amené inversement à étaler les dernières lectures, celles qui coïncidaient avec la fête des Tabernacles, sur les trois derniers mois de l'année romaine.

Dans la théorie de Philip Carrington ce système nous explique pourquoi, alors que certains manuscrits de Marc, qui correspondent à la lecture dans les communautés judéo-chrétiennes, comprennent soixante-deux sections, quarante-huit pour le cycle annuel et quatorze pour le temps pascal en surplus, d'autres manuscrits, qui correspondent à la lecture dans les communautés de la gentilité n'en comptent en tout que quarante-huit, c'est-à-dire trente-quatre pour le cycle annuel et quatorze pour le temps pascal. En effet le nombre des sections du 1er janvier à Pâques a dû être réduit; et pour autant on n'a pas multiplié le nombre de celles qui vont de Pâques au 1er janvier.

Cette dernière solution était pourtant possible. C'est celle que nous trouvons sans doute dans Mathieu et Luc. Il y avait un vide à remplir entre les lectures qui entourent l'Entrée des Rameaux, si on voulait les maintenir au temps de la fête des Tabernacles, et la lecture de l'épisode du baptême du Christ, le 1er janvier. On peut se demander si ce

n'est pas pour combler ce vide que des traditions sur l'enfance du Christ, qui existaient dans la communauté, ainsi qu'en témoignent les apocryphes, mais qui n'étaient pas incorporées à l'année liturgique, ainsi qu'en témoignent les nombreux textes, orthodoxes et surtout hétérodoxes, qui font commencer celle-ci avec le baptême, que ces traditions donc ont été incorporées à ce moment à l'année liturgique, pour être lues d'octobre à janvier.

Mais cette dernière solution n'a pas prévalu sur le plan liturgique. Elle devait se rattacher en effet à des milieux judéo-chrétiens en pays hellénistique, où l'on désirait adopter le calendrier officiel, mais sans cependant renoncer à solenniser la fête des Tabernacles. La tendance qui a finalement prévalu est celle qui consistait à étaler les leçons de la fête des Tabernacles d'octobre à janvier. Or, cette tendance est encore celle de la liturgie actuelle. Dans le rite romain, le discours eschatologique est lu au dernier dimanche de novembre. Dans le rite anglican, conforme en cela à d'antiques traditions, l'Entrée des Rameaux est la lecture du premier dimanche de novembre, et le discours eschatologique la lecture du dimanche suivant[31].

Mais si les lectures de la fin de l'année juive, qui correspondait à la Fête de septembre, se sont ainsi réparties dans l'année romaine d'octobre à décembre, il en était autrement de celles qui constituaient le début de la nouvelle année. Celles-ci n'ont eu qu'à être transposées de la fin de septembre au début de janvier. Or, nous avons vu que ces lectures portaient sur la prédication de Jean-Baptiste et le Baptême du Christ. Nous devons donc nous attendre à trouver des allusions à ces événements au début de janvier. Or, précisément un texte de Clément d'Alexandrie nous apprend qu'à Alexandrie, au milieu du second siècle, les disciples de Basilide célébraient à cette date une fête du Baptême du Christ (*Strom.*, I, 21).

C'est donc un nouvel aspect de l'histoire de l'année liturgique qui apparaît ici. L'usage liturgique de faire commencer la vie du Christ avec le Baptême a laissé en effet des traces profondes, nous l'avons dit, dans les milieux gnostiques et ébionites, qui utilisaient un matériel judéo-chrétien

31. Carrington, *loc. cit.*, pp. 22-23.

ancien. De même aussi l'usage de faire rentrer tout le ministère du Christ dans un cycle de douze mois. Transposé dans le cadre de l'année romaine, ceci devait aboutir à situer le baptême du Christ au début de janvier. Or c'est précisément ce dont témoignent les basilidiens. Mais ils sont ici certainement tributaires d'un usage chrétien. Et c'est l'origine de notre fête de l'Épiphanie, qui, en Orient, est restée essentiellement la fête du Baptême du Christ.

Mais dans la liturgie judéo-chrétienne, où les lectures relatives au Baptême du Christ sucédaient immédiatement à la fête des Tabernacles, elles étaient en étroite connexion avec celle-ci. D'ailleurs, pour les Juifs, le début de septembre était à la fois fin de l'année ancienne et début de l'année nouvelle. Et même le début de l'année était lié au 1 Tisri (1 septembre), avant même la fête des Tabernacles. Fin et début de l'année formaient une seule fête[32]. Et cette fête culminait au dernier jour, le huitième de la fête des Tabernacles. Les judéo-chrétiens conservèrent ce caractère de la festivité. Les Tabernacles étaient pour eux une fête solennelle. Mais le contenu de cette fête était désormais d'être celle du Baptême du Christ.

Quand le début de l'année fut déplacé de septembre à janvier, la fête du Baptême du Christ fut décrochée de la fête juive des Tabernacles, à laquelle ne correspondait plus aucun souvenir chrétien important. Les leçons de la fête, nous l'avons dit, se répartirent d'octobre à décembre. Mais en passant au début de janvier, la fête du Baptême conserva les caractères qu'elle avait dans le judéo-christianisme et en particulier un certain nombre des rites de la fête des Tabernacles qu'elle s'était incorporés quand elle coïncidait avec elle.

Ces analogies entre les Tabernacles et l'Épiphanie ont été relevées jadis, mais sans qu'il en fût donné de justification, par E. C. Selwyn[33]. On remarquera d'abord le rite des bénédictions et des libations d'eaux, qui tiennent une si grande place aujourd'hui encore, le 6 janvier, dans les liturgies orientales. On s'est donné beaucoup de mal naguère pour

32. Carrington, *loc. cit.*, p. 22.
33. « The feast of Tabernacles, Epiphany and Baptism », *Journ Théol. Stud.*, XIII (1912), pp. 225-249.

rattacher ces rites aux libations faites avec l'eau du Nil durant la fête de l'Aion, au début de janvier, en Égypte. Mais cette adaptation d'usages païens est profondément étrangère au christianisme primitif. Il est clair que l'origine la plus normale est à chercher dans le rite de la fête juive des Tabernacles dont nous avons parlé.

D'autres traits peuvent être signalés. Au IV[e] siècle le nom officiel de la fête est « fête des lumières » (τῶν φωτῶν). Or nous avons vu qu'un des traits caractéristiques de la fête des Tabernacles était l'illumination du Temple et que l'*Apocalypse* de Jean, décrivant les temps eschatologiques dans un contexte liturgique, faisait allusion à ce trait. Il n'est pas jusqu'au nom actuel de la fête, Épiphanie, qui ne rappelle les Tabernacles. Dom Dupont a montré que le mot ἐπιφάνεια dans le Nouveau Testament est associé à la Parousie finale avec une nuance de Jugement (2 Thess., 2, 8)[34]. Ceci paraît ne pouvoir s'expliquer que par allusion au discours eschatologique qui faisait partie des lectures de la fête des Tabernacles et de façon plus générale au lien de la fête et du Jugement final, tant dans le Judaïsme que dans le judéo-christianisme.

Mais ce n'est pas seulement par des rites secondaires que l'Épiphanie paraît en relation avec les Tabernacles. L'usage de donner le baptême à l'Épiphanie paraît avoir été développé en Orient au second siècle. Il est caractéristique qu'Origène rattache le baptême plus volontiers au thème du Jourdain qu'à celui de la mer Rouge[35]. Or, nous nous souviendrons que pour Jean, aussi bien dans l'*Évangile* que dans l'*Apocalypse*, le thème de l'eau vive désignant le baptême est étroitement lié à la fête des Tabernacles.

Ceci se rattache évidemment au fait que l'Épiphanie était la fête du Baptême du Christ. Mais le lien avec le thème de l'eau vive à la fête des Tabernacles a sans doute convergé avec lui. Selwyn a observé que les *Odes de Salomon*, dont le lien avec le baptême est évident, présentent de multiples allusions à la fête des Tabernacles, surtout si nous acceptons avec lui de voir dans Isaïe, 60-62, dont les contacts avec les *Odes* sont nombreux, une description des temps eschato-

34. ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, p. 77.
35. Voir *Origène*, pp. 70-71.

logiques dans le cadre de la fête des Tabernacles. De toutes manières les contacts entre ces divers thèmes sont certains.

Le bloc Tabernacles, Jourdain, Baptême a sans doute été constitué du temps de la liturgie judéo-chrétienne où le début de l'année liturgique était en septembre. Quand ce début a été transféré en janvier, le bloc était trop constitué pour se défaire et il a été déporté avec lui. Mais, séparé de la référence à la fête de septembre, le sens de cet ensemble n'apparaissait plus. C'est pourquoi il a toujours présenté une certaine instabilité, la fête étant référée tantôt à la nativité du Christ, tantôt à l'adoration des Mages, tantôt au baptême du Christ, cependant que l'aspect eschatologique, qui apparaît dans le nom lui-même, avec ses références à Isaïe, 60, et à Zacharie, 14, a subsisté avec le thème de la conversion des nations, qui a pris une expression concrète et populaire dans le thème des rois de trois races venant avec leurs chameaux et leurs trésors.

Ceci d'ailleurs amène une remarque plus générale. Il arrive parfois que la signification primitive d'une action liturgique, perdue dans les textes officiels, subsiste dans des usages extra-liturgiques. C'est ainsi que le vrai sens de l'offertoire de la messe, en tant que manifestation de communion de charité, est bien davantage représenté dans des coutumes comme celle de la quête, du pain bénit, des offrandes en nature, des annonces du prône que dans les prières et les actions de l'offertoire proprement dit. De même est-ce dans les traditions populaires que le sens primitif de l'Épiphanie s'est le mieux conservé.

Nous trouvons au IV^e^ siècle un témoignage intéressant sur le transfert des thèmes de la fête des Tabernacles, non point à la fête du 6 janvier, mais à celle du 25 décembre, qui est plus récente. Dans un sermon pour cette fête, Grégoire de Nysse déclare que « son thème est la vraie Scénopégie » (*P. G.*, 46, 1129 B). Il lui applique plusieurs versets du Psaume 118, d'abord bien entendu le : *Benedictus qui venit*, mais aussi le verset 27 : Le Seigneur est Dieu et il s'est manifesté à nous. Or en grec la fin de la phrase est traduite : ἐπέφανεν ἡμῖν. L'expression a pu contribuer à faire désigner la fête du nom d'Épiphanie[36].

36. Voir *Bible et Liturgie*, pp. 464-468.

*
* *

Ainsi, pour des raisons multiples, l'ancienne fête des Tabernacles, après avoir occupé une place importante dans le judéo-christianisme primitif, a disparu, quand le christianisme s'est répandu dans le monde gréco-romain, et son contenu s'est dispersé à divers moments de l'année liturgique. Mais il n'en restait pas moins que le mois de septembre, s'il n'était associé à aucun événement capital de la vie du Christ, constituait néanmoins une période importante de l'année. C'est l'époque de la récolte des fruits, la jointure de l'été et de l'automne. Sous cet angle il était dans toutes les religions anciennes, juive comme romaine, l'occasion d'une célébration liturgique. C'est sous cet angle que nous voyons le mois de septembre réapparaître dans l'année liturgique sous la forme des Quatre-Temps de septembre.

L'origine de cette célébration paraît assez ancienne. M. Chavasse a noté que « les jeûnes des septième et dixième mois (les Deux-Temps les plus anciens) existent bien avant saint Léon[37] ». Ceci nous conduit donc au IV[e] siècle. C'est en effet à Rome à cette époque qu'apparaît la solennisation du solstice d'hiver, auquel on rattachera très tôt le mystère de la nativité du Christ. C'est sans doute vers la même époque que l'équinoxe d'automne devient également l'occasion d'une célébration. Cette célébration consistait essentiellement en un jeûne les mercredi et vendredi et se terminait par une vigile dans la nuit du samedi au dimanche. La messe avait lieu à l'aube du dimanche, si bien que le dimanche ne comportait pas de messe.

Les anciens *Ordines Romani* témoignent de ces usages. La messe du samedi comporte une série d'oraisons qui correspondaient aux diverses lectures de la Vigile. Elles sont suivies de la mention *Die dominica uacat.* Nous avons encore trace de cet usage dans le fait que notre messe du dimanche des Quatre-Temps de septembre ne fait que répéter celle du samedi. Ainsi ce dimanche n'avait pas d'office propre.

37. « Le calendrier dominical au VI[e] siècle », *R.S.R.*, 1952, p. 238.

Avant la réorganisation du calendrier dominical par saint Grégoire, les Quatre-Temps de septembre représentaient le terme d'une première série de dimanches qui commençaient avec le dimanche après la Pentecôte, lequel fut également précédé, un peu plus tard sans doute, d'un jeûne solennel et d'une vigile. Ainsi les Quatre-Temps de septembre à date ancienne à Rome représentaient une articulation importante de l'année liturgique[38].

L'origine de cette solennisation se rattache à la question générale des Quatre-Temps. Il paraît toutefois que ceux du septième et du dixième mois sont les plus anciens. Duchesne y voyait simplement une solennisation des jeûnes ordinaires du mercredi et du vendredi. Et M. Chavasse retient cette explication pour le jeûne de la Pentecôte, qui « fut simplement une solennisation du jeûne hebdomadaire traditionnel[39] ». L'explication doit valoir aussi pour les autres. Mais ceci n'explique pas pour ceux-ci la fixation de la date. Duchesne lui-même note que le choix des semaines « fut déterminé par le commencement des quatre saisons de l'année[40] ». Ceci n'est sûrement pas vrai pour celui de la Pentecôte, mais paraît par contre vraisemblable pour ceux du septième et du dixième mois.

Reste à savoir si l'on peut déterminer quelques influences qui ont agi sur cet usage. Pendant longtemps, on y a vu la transposition de la coutume païenne qui célébrait par des fêtes le début des quatre saisons. La fête serait alors l'écho de la fête romaine de la fin des vendanges. Dom Morin s'est rallié à cette hypothèse[41]. L. Fisher propose une origine purement chrétienne, mais influencée par la fête juive de l'Expiation[42]. Plus récemment Jungmann a souligné la place que tenaient les fêtes inaugurales des quatre saisons dans la communauté de Qumrân. Il s'agirait donc bien de la coutume de fêter cette inauguration, mais telle qu'elle existait dans certains milieux juifs et non telle que la pratiquaient les Romains[43].

38. Chavasse, *loc. cit.*, p. 239.
39. Chavasse, *loc. cit.*, p. 237.
40. Chavasse, *loc. cit.*, p. 246.
41. « L'origine des Quatre-Temps », *Rev. Bén.*, 1897, pp. 337-346.
42. *Die Kirchlider Quatember*, pp. 29-45.
43. « Altchristliches Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von

Il resterait à expliquer comment il se trouve que ce soit à Rome que cette influence de la liturgie essénienne se soit fait sentir. La chose n'est peut-être pas si étrange. On sait l'importance que l'élément juif a joué dans la première communauté de Rome. Or, cette communauté comprenait des Esséniens convertis. Audet a montré que c'était presque certainement le cas d'Hermas, à la fin du IIe siècle [44]. Si l'on fait remonter les Quatre-Temps de septembre et de décembre au temps de Callixte, c'est-à-dire à une époque où l'élément judaïsant était encore très vivant à Rome, comme en témoignent les controverses de Caïus contre les millénaristes, il n'est pas impossible qu'il y ait une continuité entre la fête essénienne de la nouvelle lune de septembre et les Quatre-Temps chrétiens.

Il reste toutefois que ceci reste problématique. Le plus clair paraît bien être que septembre présentait une articulation importante de l'année, que ceci existe dans toutes les religions, que les chrétiens n'avaient pas à ce moment de fêtes importantes, mais qu'ils avaient cependant à solenniser ce tournant de l'année. Ils l'ont fait essentiellement en donnant un caractère plus solennel aux jeûnes des mercredi et vendredi et à la veillée du samedi. C'est le fait que cette solennisation était la seule fête de ce moment de l'année qui a assuré sa survivance sous la forme archaïque qui est la sienne à travers les divers remaniements de la liturgie annuelle.

Ainsi les Quatre-Temps de septembre n'ont rien à voir dans leur origine avec la fête des Tabernacles. Mais il va se trouver que l'idéologie de celle-ci va y être réintroduite par l'intermédiaire des lectures. Quand il s'est agi en effet de fixer celles-ci, il était normal que l'on cherchât des textes en relation avec le temps de l'année et que l'on puisât par conséquent dans les textes de l'Ancien Testament relatifs aux fêtes de septembre. C'est ainsi que la seconde lecture de la messe du mercredi se réfère à la promulgation de la Loi par Esdras le 1 Tisri (2 Esdras, 8, 1-10), que les deux premières

En-Feska », *Z.K.T.*, 1953, pp. 219-221. Voir aussi A. Jaubert, « La date de la dernière Cène », R.H.R., 1954, p. 171.

44. « Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline », *Rev. Biblique*, 1953, pp. 80-82.

lectures du samedi décrivent l'institution de la fête des Tabernacles (Lev., 23, 26-32; 39,43), que la quatrième évoque le jeûne du septième mois (Zach., 8, 14-19), que la cinquième, tirée de l'Épître aux Hébreux, fait allusion aux rites de la fête de l'Expiation (9, 2-12).

Mais le plus intéressant est le choix de l'évangile du samedi. C'est en effet celui du figuier stérile (Luc, 13, 6-17). Il n'y a en effet aucune raison dans le contenu du texte lui-même pour justifier ce choix. Celle que donne Schuster est une pure raison de convenance, d'ailleurs intéressante, parce qu'elle rejoint des remarques que nous avons faites : « Le temps automnal fait que la parabole évangélique de ce jour sur le figuier stérile est loin d'être hors de saison[45] ». On ne saurait dire plus clairement que la situer au mois d'avril serait hors de saison. Mais cette raison de convenance, qui est une raison de bon sens, ne couvre-t-elle pas une raison plus profonde ?

Nous avons dit en effet que, selon Manson, l'épisode se situerait lors de la fête des Tabernacles, que c'est à cette date que le fixent les Synoptiques, si nous acceptons que le groupe de lectures auxquelles il se rattache était bien effectivement au mois de septembre. Nous avons ajouté que, lorsque le début de l'année a été déplacé au mois de janvier, ce groupe s'est étalé d'octobre à décembre. Mais la présence de cet évangile pour le samedi des Quatre-Temps de septembre n'est-il pas un témoignage de la persistance du lien de l'épisode avec le temps de la fête des Tabernacles ? Cet usage liturgique apporte donc un nouvel argument pour le rattachement originel du groupe Rameaux — purification du Temple — figuier stérile — discours eschatologique à l'époque de la fête des Tabernacles.

Il est curieux que nous rencontrions un auteur juif, contemporain des origines chrétiennes, chez qui la fête des Tabernacles est directement associée à l'équinoxe de septembre. Cet auteur est Philon d'Alexandrie. Il écrit dans le *De specialibus legibus*, que « la fête coïncide avec l'équinoxe d'automne » (2, 24, 204). Ce synchronisme suppose l'usage d'un calendrier solaire[46]. On sait d'autre part les

45. *Liber sacramentorum*, V, p. 276.
46. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*, p. 62.

liens de Philon et des Esséniens qui usaient d'un tel calendrier et dont nous avons dit l'importance qu'ils donnaient à l'équinoxe. Il est donc possible que non seulement la fête de l'équinoxe d'automne, mais le lien de celle-ci avec la fête des Tabernacles se rattachent dans la communauté romaine à l'influence de judéo-chrétiens d'origine essénienne. Ainsi les lectures empruntées à la fête des Tabernacles remonteraient aux origines mêmes de la communauté romaine.

*
* *

Nous pouvons résumer maintenant l'histoire de la fête des Tabernacles dans la liturgie chrétienne. Aux origines, celle-ci marquait au mois de septembre la fin de l'année pour les judéo-chrétiens comme pour les Juifs et était l'occasion d'une grande fête, à laquelle on rattachait divers épisodes de la vie du Christ et en particulier l'entrée triomphale à Jérusalem, six mois avant la Passion. Toutefois cette fête était l'occasion dans les milieux juifs d'une exaltation nationaliste et messianique, qui la rendait dangereuse pour les chrétiens. Ceci était particulièrement le cas en Asie, où le judaïsme était plus politique, parce que moins persécuté. Aussi voyons-nous le milieu johannique en détourner les chrétiens et en reporter tous les thèmes au temps pascal en l'associant à la liturgie de l'Agneau.

Mais une autre raison beaucoup plus décisive allait faire disparaître la fête des Tabernacles du calendrier chrétien. Ce fut l'adoption par les chrétiens du calendrier hellénistique et romain. Les fêtes de fin et de début d'année se trouvaient reportées en janvier. C'est à la fête de cette époque que les thèmes de la fête des Tabernacles vont désormais se trouver associés. Nous en avons la première attestation à Alexandrie au début du IIe siècle. C'est l'origine de la fête de l'Épiphanie, qui fut d'abord et restera en Orient la fête de la bénédiction des eaux.

A Rome, la situation se présentait de façon différente. Peut-être sous l'influence d'éléments d'origine essénienne, la néoménie d'automne fut très tôt célébrée par un jeûne plus solennel. Or cette néoménie coïncidait avec la fête des Tabernacles. Au lieu d'être transférées à la fête de janvier,

lors du changement de calendrier, les lectures de la fête des Tabernacles sont restées accrochées à cette néoménie. C'est là l'origine des Quatre-Temps de septembre, avec leurs emprunts aux lectures antiques juives et chrétiennes de la fête des Tabernacles. Quand, au IV^e^ siècle, l'Épiphanie fut importée d'Orient et le Dimanche des Rameaux de Jérusalem, la fête des Tabernacles se trouva ainsi rappelée trois fois.

J. Daniélou.

RÉFLEXIONS CANONIQUES SUR DES LOIS LITURGIQUES RÉCENTES[1]

Parmi les nombreux titres que S. S. Pie XII s'est acquis à la reconnaissance des générations futures, figurent incontestablement au premier rang les mesures prises pour permettre aux fidèles une participation plus abondante et plus fructueuse à la vie sacramentaire et liturgique de l'Église.

Si nous voulions passer en revue les décisions qui, depuis l'encyclique *Mediator Dei* en 1947, ont marqué ces dix dernières années, il nous faudrait déborder le cadre de cette communication : aussi bien le tableau en sera-t-il dressé sur le plan plus général de la pastorale lors du Congrès liturgique international de septembre prochain à Assise et à Rome.

Notre propos, ici, est à la fois plus modeste et plus technique; c'est en effet, uniquement en canoniste que nous examinerons quelques décisions liturgiques récentes et nous pourrons grouper nos constatations sous trois chefs : d'une part, nous verrons de véritables interférences de compétence entre les différents dicastères qui ont été amenés à légiférer sur des questions concernant la liturgie, d'autre part, nous soulignerons quelques conséquences, sur le droit du Code, des mesures législatives nouvelles; enfin, passant du droit écrit au droit coutumier, nous constaterons l'importance, sur ce terrain-là, de quelques documents particulièrement solennels.

1. Communication faite, le 11 avril 1956, lors de la *III^e Session d'études de droit canonique*, à l'Institut catholique de Paris.

I. — Interférences de compétence entre dicastères

On pourrait croire qu'en vertu du canon 253 c'est la Sacrée Congrégation des Rites seule qui devrait prendre les décisions concernant le culte : nous constaterons qu'il n'en est rien et que d'autres organismes ont eu à intervenir sur ce terrain; en revanche nous verrons la Sacrée Congrégation des Rites ne pas se cantonner dans la législation strictement liturgique et statuer en des matières, connexes sans doute, mais habituellement réservées à d'autres dicastères.

Empressons-nous toutefois de préciser que ces interférences ne nuisent pas, sur le plan pratique, à l'efficacité des mesures prises, étant donné l'approbation du Souverain Pontife qui intervient toujours en pareil cas.

1. Si nous examinons, en premier lieu, les décisions liturgiques de Congrégations autres que celle préposée aux Rites nous rencontrons d'abord le *Saint-Office*. Et là nous n'avons pas à nous étonner, car cette Congrégation suprême détermine elle-même sa compétence. Lorsque, en 1948, Mgr Harscouët, évêque de Chartres, voulut obtenir par un rescrit spécial que l'usage de faire lire par le sous-diacre et par le diacre la traduction française de l'épître et de l'évangile après le chant latin, fût immédiatement déclaré légal (sans attendre la prescription de la coutume), c'est le Saint-Office qui accorda la chose, *pro sua competentia*, précisa-t-il, laisssant entendre par là que le canon 247, § 1, qui charge ce dicastère de veiller sur « la doctrine de la foi et des mœurs », s'appliquait *in casu*. On sait que plusieurs autres évêques ont obtenu un semblable rescrit[2].

Mais on ne devra pas en conclure que toutes les fois qu'il est question de traduction de textes liturgiques, c'est au Saint-Office qu'il faut obligatoirement s'adresser sous prétexte que la foi pourrait être en péril : en effet, l'Épiscopat français ayant présenté au début de juin 1955 à la Sacrée Congrégation des Rites une nouvelle traduction des passages autorisés en français dans l'administration de certains sacrements (indult

2. Voir notre *Chronique de droit liturgique* de *L'Année canonique*, Paris, Letouzey, t. III, pp. 235-236, et le texte de l'indult accordé au diocèse de Paris, en appendice de cette même chronique, pp. 253-254.

du 28 novembre 1947), c'est bien ce dicastère — et non le Saint-Office — qui a, presque sur-le-champ (le 7 juin), approuvé la nouvelle traduction, laquelle, en certains points, s'écarte notablement du texte français antérieur, comme on pourra s'en rendre compte ces jours prochains lors de la sortie du nouveau Rituel bilingue[3].

Toutefois, c'est bien encore le *Saint-Office* qui a pris l'initiative (car il a estimé une mise au point indispensable) d'écrire à la Sacrée Congrégation des Rites, le 29 avril 1955, au sujet de la tolérance qui avait été reconnue le 24 décembre 1943 aux diocèses allemands relativement aux chants en langue vivante dans la liturgie solennelle, et il l'a fait à la suite des abus constatés lors de la messe pontificale de Klosterneuburg, au cours du Congrès international de musique sacrée qui s'est tenu en Autriche en octobre 1954[4]. Nous retiendrons donc que le dicastère suprême, non seulement a jugé bon, *in casu*, de se substituer à la Sacrée Congrégation des Rites sur un point strictement liturgique, mais que c'est au préfet de la Sacrée Congrégation des Rites qu'il a envoyé ses directives.

Mais revenons sur le terrain de la traduction des péricopes scripturaires de la messe. Nous venons de voir que le *Saint-Office*, et non la Sacrée Congrégation des Rites, avait déjà statué, en 1948, au sujet de la proclamation de la traduction de l'évangile ou de l'épître en langue vivante.

3. L'*Association épiscopale liturgique*, récemment constituée en tant qu'organisme de la hiérarchie française pour tout ce qui concerne la traduction des livres liturgiques et, en général, tout ce qui regarde la liturgie catholique en France (sur le modèle de l'*Association épiscopale catéchistique*), a confié à la maison Mame, éditeur pontifical français habilité par la Sacrée Congrégation des Rites pour la reproduction des livres liturgiques (accord avec l'Administration des biens du Saint-Siège du 6 octobre 1954 : texte traduit par nous dans la *Revue de droit canonique*, 1955, pp. 110 sq.), l'exclusivité de l'édition du Rituel latin-français (accord du 13 septembre 1955). C'est donc à cet éditeur officiel que devront s'adresser les éditeurs ou les particuliers désireux d'obtenir le droit de reproduire partiellement la nouvelle traduction. Cf. *L'Année canonique*, t. III, pp. 240-241.

4. On trouvera tous les détails à ce sujet dans *L'Année canonique*, t. III, pp. 246-247. Seuls les textes de l'Ordinaire de la messe, qui n'offrent aucune difficulté à être chantés en latin, sont autorisés en allemand, et cela aux messes paroissiales seulement et à la condition qu'elles soient chantées sans ministres sacrés. Et l'encyclique *Musicae sacrae disciplina* vient de préciser que la concession faite aux diocèses d'Allemagne ne doit pas être mise en pratique par d'autres.

Pour le *choix* de cette traduction à donner durant la messe même, après la proclamation latine, c'est la *Commission biblique* cette fois que nous rencontrons. Déjà, le 30 avril 1934, elle avait déterminé le texte sur lequel devait être établie la traduction, et, le 22 août 1943, cette même Commission a donné encore quelques précisions à ce sujet[5].

Mais rappelons qu'en tout état de cause c'est l'Ordinaire du lieu qui doit approuver cette traduction : dans l'*Ordo* de la Semaine sainte, à propos de la rénovation des engagements baptismaux en langue vivante, la rubrique précise bien que le texte doit être approuvé par l'*Ordinarius loci* (et non, comme le disait l'*Ordo sabbati sancti*, par l'*Ordinarius*); il ne s'agit là, du reste que d'une application du canon 1259, § 1.

Mais, si l'on peut trouver que la Commission biblique avait quelque motif d'intervenir en matière de traduction scripturaire, car cela ne touchait pas directement le texte liturgique lui-même, en revanche voici maintenant un autre cas : cette même Commission — et non la Sacrée Congrégation des Rites comme on s'y serait attendu — a stipulé, le 22 octobre 1947 (*A.A.S.*, 1947, p. 508) que l'on pouvait se servir de la nouvelle version latine du psautier, en dehors des Heures canoniales, pour les fonctions liturgiques (par exemple pour les cérémonies figurant au Rituel, pour la préparation ou l'action de grâces de la messe, etc.), pourvu que ces psaumes soient employés en entier. Il est piquant de constater que lorsqu'il a publié récemment la nouvelle édition typique du Rituel de même qu'une nouvelle édition du missel (*sexta post typicam*), toutes deux avec la nouvelle traduction des psaumes, le dicastère préposé aux rites sacrés n'a fait en somme qu'exécuter les directives qu'avait données — sur le terrain liturgique où il a cependant, lui, l'exclusivité — la Commission biblique, qui là, nul ne peut le nier, a déterminé des textes proprement liturgiques.

5. En continuant, comme en 1934, de prescrire de donner aux fidèles la traduction de la Vulgate, la Commission biblique ajoutait : *integra manente facultate illam ipsam versionem, si expediat, ope textus originalis vel alterius versionis magis perspicue apte illustrandi* (A.A.S., 1943, pp. 270-271). Nous en avons parlé dans *L'Année canonique*, t. I, p. 136.

Déjà, le 14 septembre 1946, lorsque, par le décret *Spiritus Sancti munera* (*A.A.S.*, 1946, pp. 349 ss.), fut conférée aux curés la faculté de confirmer les fidèles en danger de mort, le texte liturgique des rites à suivre pour l'administration même du sacrement avait été publié, non par la Sacrée Congrégation des Rites, comme on était en droit de l'attendre, mais par la *Sacrée Congrégation des Sacrements* (et, du reste, avec quelques erreurs [6]). Nous aurons l'occasion de revenir dans notre deuxième partie, sur les conséquences juridiques de ce décret-loi accordant ce pouvoir de confirmer.

Mais il y a mieux encore. Récemment, le Saint-Siège, à l'occasion d'une controverse relative à un lieu de culte non paroissial, centre de pèlerinages, desservi par des religieux, a eu à définir ce qu'était un « sanctuaire de pèlerinage », cet édifice sacré n'ayant pas fait jusqu'ici l'objet d'une catégorie canonique spéciale. Quel dicastère s'en est occupé ? La Sacrée Congrégation des Rites ? Non, et, à vrai dire, on le comprend, car il s'agissait ici d'une définition de nature plus disciplinaire que liturgique (encore que la définition donnée puisse avoir des conséquences sur le plan liturgique). Alors quel dicastère ? Évidemment, dira-t-on, c'est la Sacrée Congrégation du Concile, compétente pour tout ce qui concerne la discipline relative aux lieux du culte énoncée au *De locis sacris* du Code. Il n'en est rien : c'est une Commission spéciale de cinq cardinaux qui a été chargée de cette tâche et, chose curieuse, c'est la *Sacrée Congrégation des Séminaires* qui a fait connaître la définition ainsi élaborée, car les « sanctuaires » visés sont soumis à l'impôt en faveur du séminaire, du canon 1356, même s'ils sont desservis par des religieux exempts (lettre du 8 février 1956, adressée à tous les évêques). Voici, du reste, cette définition : « *Ecclesia seu aedes sacra divino cultui publice exercendo dicata, quae ob peculiarem pietatis causam (e. g. ob imaginem sacram ibi veneratam, ob peculiarem indulgentiam ibi lucrandam) a fidelibus constituitur meta pere-*

6. Ces erreurs ont été corrigées par la Sacrée Congrégation des Rites lorsqu'elle a inséré le rite de la confirmation dans le corps du Rituel, lors de la publication de la nouvelle édition typique de ce livre en 1952 (titre III). Sur cette édition typique et sur la *prima post typicam* de 1954, nous nous permettons de renvoyer à nos développements de *L'Année canonique*, t. III, pp. 236-239.

grinationum ad gratias impetrandas vel vota solvenda ».

2. Mais, disions-nous, la *Sacrée Congrégation des Rites*, de son côté, ne s'occupe pas que de liturgie, contrairement à ce que l'on pourrait penser. Elle légifère en des domaines où l'on ne se serait pas attendu à la voir entrer.

Ainsi, pour ne prendre que quelques exemples tout récents, a-t-elle, dans le décret sur la Semaine sainte, prolongé d'une demi-journée le jeûne quadragésimal, lequel s'arrêtait à midi du samedi saint depuis la codification du droit ecclésiastique, en vertu du canon 1252, § 4. Or les questions de jeûne et d'abstinence sont normalement de la compétence de la *Sacrée Congrégation du Concile*, et c'est cette Congrégation qui, le 28 février 1949 (*A.A.S.*, 1949, p. 32), avait statué sur la réduction des jours pénitentiels (si bien que, soit dit en passant, le décret de la Sacrée Congrégation des Rites sur ce point n'a eu aucun effet pratique quant au jeûne ou à l'abstinence des simples fidèles, mais a seulement rappelé que le temps du Carême ne s'achèverait dorénavant qu'à la Nuit pascale). Retenons seulement, en ce qui nous concerne, que la Congrégation du Concile s'est trouvée ici concurrencée par la Congrégation des Rites.

Toujours à propos de la Semaine sainte, un document de la Congrégation des Rites, du 15 mars 1956, intitulé simplement *Declaratio* et publié une semaine avant les Rameaux dans l'*Osservatore Romano* du 17 mars (et non promulgué aux *Acta* avant la Semaine sainte[7]) non seulement a accordé à tous les oratoires semi-publics le droit aux offices de la Semaine sainte selon le rite simple (ceci en dérogation aux stipulations du *Memoriale Rituum* de Benoît XIII, lequel n'est toutefois pas mentionné dans ce document[8]), mais — et c'est là que réside l'anomalie sur le plan de la compétence — a concédé à tous les prêtres chargés de plusieurs

7. Ce document vient d'être publié, à la mi-avril, dans le fascicule 3 de 1956 des *Acta Apostolicae Sedis* portant la date du 24 mars, pp. 153-154, sous le titre de *Declaratio circa functiones « Tridui sacri » secundum Ordinem hebdomadae sanctae instauratum.*

8. Il est vrai que l'édition typique de l'*Ordo* est déclarée « *unice adhibendam* », abrogeant sans doute ainsi le *Memoriale rituum* pour les fonctions de la semaine sainte (décret du 30 novembre 1955 approuvant le texte liturgique de l'*Ordo*). Le Saint-Siège annonce, du reste, une nouvelle édition du *Memoriale rituum* adaptée aux stipulations nouvelles (et les complétant vraisemblablement).

paroisses la faculté de biner chacun des jours du *Triduum sacrum*, alors que les indults de binage sont du ressort de la *Sacrée Congrégation des Sacrements*. On peut, du reste, noter que, le vendredi saint, il n'y a pas « binage » à proprement parler, puisqu'il n'y a pas de « messe », mais la Sacrée Congrégation des Rites a précisé dans une réponse particulière que le prêtre qui fait deux fois de suite l'office de ce jour-là doit communier les deux fois[9]; en tout cas, pour la Veillée pascale il n'était pas nécessaire que fût accordée la faculté de biner puisque l'une des deux messes devait sûrement être dite dans la soirée du samedi et l'autre à minuit et donc que les célébrations avaient lieu à des jours différents (samedi et dimanche)[10].

Se substituant ainsi à la Sacrée Congrégation du Concile ou à la Sacrée Congrégation des Sacrements, la Sacrée Congrégation des Rites a également, dans un document publié peu auparavant, à savoir le décret simplificateur des rubriques du missel et du bréviaire (23 mars 1955; *A.A.S.*, 1955, pp. 218 ss.[11]), statué en une matière non liturgique, les indulgences : elle a transféré, en effet, l'indulgence de la prière *Sacrosanctae* à l'antienne mariale qui dorénavant termine l'office de chaque jour : or on sait que les questions relatives aux indulgences sont de la compétence de la *Sacrée Pénitencerie*. De plus, ce transfert d'indulgence d'un acte non obligatoire, comme l'était la prière *Sacrosanctae*, à un rite obligatoire pose un autre problème dont nous aurons à parler dans notre deuxième partie.

II. — Modifications de la législation du code par les récentes lois liturgiques

Après qu'il eut promulgué le Code de droit canonique, le pape Benoît XV, par le motu proprio *Cum iuris canonici* du 15 septembre 1917 (*A.A.S.*, 1917, p. 483, sq.), régla la

9. *Sancti Claudii*, 3 mars 1956.

10. Nous prenons la liberté de renvoyer sur ce point, comme sur tout l'ensemble des prescriptions relatives à la réforme de la semaine sainte, à notre commentaire de *L'Ami du clergé* des 8 et 15 mars 1956, pp. 145-153 et 161-174.

11. Cf. nos commentaires de *L'Ami du clergé* des 26 mai et 11 août 1955, pp. 321-331 et 506-514.

question des modifications de ce Code qui seraient ultérieurement rendues nécessaires à la suite des décrets que les différents dicastères auraient à signer. Tout en recommandant aux Congrégations de se borner, dans la mesure du possible, à rédiger des « Instructions » explicatives et de ne pas faire de nouveaux décrets généraux *nisi qua gravis Ecclesiae universae necessitas aliud suadeat*, le pape précisait que, si l'on y était obligé, les nouveaux décrets-lois devraient passer dans le Code, soit au moyen d'une adaptation du texte des canons correspondants, soit par l'adjonction — en cas de stipulation absolument nouvelle — d'un canon *bis* ou *ter* afin de ne pas déranger la numérotation originale du Code.

Nous n'avons encore jamais vu de canon *bis* ou *ter*, et les modifications de texte des canons existants ont été seulement au nombre de deux, à savoir d'une part la suppression, en vigueur depuis le 1er janvier 1949, d'une partie du paragraphe 2 du canon 1099 sur la forme du mariage (1er août 1948), et d'autre part la suppression de quelques mots dans le canon 2319, §1, 1°, au sujet de l'excommunication des catholiques se mariant devant un ministre non catholique (25 décembre 1953). On pourrait ajouter une troisième modification : le remplacement pratique de la constitution de Pie X *Vacante Sede Apostolica* par celle de S.S. Pie XII, *Vacantis Apostolicae Sedis* dans le texte des canons 160, 241, 262 et 2330 (la nouvelle constitution figure maintenant en appendice à la place de l'ancienne dans le Code).

Mais fort nombreuses ont été et sont les décisions, à la fois *universelles* et normalement *définitives*, qui ont modifié la discipline du Code et n'ont pas été intégrées dans les canons, contrairement à ce que l'on pouvait attendre à la suite du *motu proprio* bénédictin.

Dans certains cas, les décrets qui ont été publiés ont expressément mentionné la dérogation au Code, dans d'autres cas on ne trouve pas d'allusion aux canons pourtant pratiquement modifiés.

Nous avons cité la prolongation du carême jusqu'au soir du samedi saint (retour à la discipline antérieure à la codification) : le décret de la Sacrée Congrégation des Rites *Maxima Redemptionis* du 25 novembre 1955 mentionne en

propres termes la dérogation au canon 1252, § 4, lequel précisait que le jeûne quadragésimal *cessat Sabbato sancto post meridiem*, mais le texte du canon n'est encore pas changé.

Nous avons vu aussi la concession (et par la Sacrée Congrégation des Rites) d'indulgences pour une prière obligatoire. S'il était normal que la prière *Sacrosanctae* fût indulgenciée puisqu'elle était facultative, en revanche le canon 932 s'oppose à ce qu'un acte obligatoire soit enrichi d'indulgence : « *opere cui praëstando quis lege aut praecepto obligatur, nequit indulgentia lucrifieri* ». Mais la Sacrée Congrégation des Rites en empiétant ici sur le domaine de la Sacrée Pénitencerie, a suivi la manière de faire de cette dernière : en effet, ce n'est pas la première fois que des prières obligatoires sont indulgenciées malgré ce que déclare le Code : ainsi les prières de l'action de grâces après la messe, que les rubriques déclarent obligatoires pour le prêtre, ont été indulgenciées sous le pontificat de Pie XI en 1936, puis par S.S. Pie XII le 16 janvier 1940[12], alors que Léon XIII, en 1884, n'avait indulgencié que les prières de la préparation qui ne sont pas prescrites mais peuvent être récitées *pro opportunitate sacerdotis*. La Sacrée Pénitencerie, à qui on faisait remarquer que les nouvelles indulgences étaient en opposition avec les stipulations du Code, répondit qu'elle ne s'en était pas inquiétée et pour le bien montrer, si elle n'a pas fait changer le texte du Code, elle a précisé, dans l'*Enchiridion indulgentiarum*, édition 1952, que les indulgences accordées aux psaumes et prières de l'action de grâces ne signifiaient pas que ces prières ne fussent plus obligatoires : voici, en effet, le texte qui accompagne maintenant dans le Recueil officiel (n. 750) ces prières : « *Preces in missali romano sacerdotibus propositae post Missae celebrationem vel iuxta rubricas recitandae* (cela vise les prières obligatoires), *vel pro eorum opportunitate dicendae* (il s'agit des oraisons supplémentaires facultatives) ». On sait que ce n'est pas le seul cas où la Sacrée Pénitencerie ne tient pas compte du Code : en matière d'empêchements matrimoniaux, par exemple, elle a gardé son ancienne manière d'interpréter la « publi-

12. Cf. *L'Année canonique*, t. V, p. 278.

cité » des empêchements selon la facilité de divulgation[13]...

Mais abordons le terrain proprement sacramentaire. Le décret *Spiritus Sancti* de la Sacrée Congrégation des Sacrements, sur la *confirmation* par les curés, est bien une loi universelle et définitive : elle n'a pas encore été insérée au canon 782, § 3, qui traite des ministres extraordinaires de ce sacrement.

C'est évidemment en matière *eucharistique*, qu'il s'agisse de la messe ou de la communion, que les modifications des préceptes — mais non des textes du Code — sont les plus nombreuses.

D'abord en ce qui concerne les dispositions corporelles. Les canons 808 pour le prêtre et 858, § 1, pour les fidèles, parlent du jeûne eucharistique *a media nocte* : si c'est toujours vrai pour les communions du matin, il faudrait néanmoins ajouter que dorénavant l'eau naturelle ne rompt pas le jeûne. Le paragraphe 2 du canon 858, qui traitait seulement des malades alités depuis un mois, devrait maintenant d'une part être modifié, et d'autre part également comprendre les cas de tous ceux qui, sans être malades, communient à une heure tardive ou loin de chez eux ou après avoir fait un lourd travail. Et il est superflu de faire remarquer qu'aucun canon ne traite de la communion reçue le soir : or cette éventualité est si loin d'être un cas exceptionnel qu'elle est maintenant devenue la règle pour le *Triduum sacrum*...

La prescription du canon 846, § 1, sur la distribution de la communion, possible immédiatement avant ou après la messe, ne vaut plus tous les jours : le jeudi saint et durant la Nuit pascale, c'est impossible avant la messe; le vendredi saint, on ne le peut ni avant ni après l'office.

Le canon 867 est également tout à reprendre, non seulement parce que l'on peut communier dorénavant le vendredi saint, mais parce que, les jeudi, vendredi et samedi saints on ne peut communier qu'à l'église sauf si l'on est en danger de mort : les nouvelles stipulations ont privé les simples malades de la communion et l'on sait que le Saint-Siège s'est obstinément refusé à accorder des dérogations à ce principe; souhaitons qu'il supprime l'an prochain cette pénalité difficilement explicable aux malades, surtout en

13. Cf. Gasparri, *De matrimonio*, t. I, 4e édit., n. 210.

ces jours qui commémorent les souffrances du Sauveur.

D'autre part, malgré le paragraphe 4 du canon 867 qui permet de donner la communion aux heures où la célébration de la messe serait possible, on sait que, en tout temps de l'année, on ne peut communier *le soir* que si la messe est non seulement autorisée ce jour-là par l'Ordinaire, mais effectivement célébrée. Et le Jeudi saint, à la messe chrismale il est interdit — cas unique en liturgie et qu'il est permis de regretter — de donner la communion au cours de la messe : dérogation au canon 869.

Si nous passons à la *célébration* de la messe, la messe chrismale nous fournit encore une autre dérogation au droit du Code, à savoir au canon 806, § 1, car l'évêque qui l'a célébrée peut célébrer encore le même jour la messe de la Cène. Deuxième dérogation à ce même canon : tout prêtre qui a célébré la messe durant la Nuit de Pâques peut encore célébrer la messe de la fête dans la journée du dimanche et même, éventuellement, plusieurs fois. Ces deux cas s'ajoutent aux deux seuls dont parle le canon, à savoir Noël et le 2 novembre.

En revanche, la rédaction du canon 820 est telle qu'il n'y a rien à y changer malgré les modifications intervenues pour la Semaine sainte : *Missae sacrificium omnibus diebus celebrari potest, exceptis iis qui proprio sacerdotis ritu excluduntur.* Le Samedi saint, qui s'ajoute maintenant au Vendredi saint comme jour sans messe, est donc automatiquement englobé dans l'exception.

Mais le canon 821, § 1, sur les heures de célébration n'est évidemment plus à la page avec l'institution des messes vespérales, et le paragraphe 2 de ce même canon ne l'est pas non plus, car la messe de la Nuit pascale, au contraire de celle de la nuit de Noël, peut commencer avant que minuit ait sonné.

Il est curieux, n'est-il pas vrai, que tant de modifications de la discipline sur des points aussi importants n'aient pas encore amené le Saint-Siège à retoucher le texte du Code[14]. On sait que, pour ce qui concerne le jeûne eucharistique, on a pourtant retouché la rédaction du catéchisme de Pie X.

14. Aussi certains pensent-ils que ce retard est l'indice d'une refonte plus complète.

En tout cas, de même que la révision de ce catéchisme aura précédé celle du Code, il faut remarquer que les livres liturgiques ont été déjà révisés eux aussi avant que le Code n'ait été retouché. C'est l'inverse de ce qui s'était passé en 1925 : à ce moment-là, en effet, le Rituel avait été modifié pour qu'il soit adapté au Code, et c'était logique; mais maintenant, sur les questions relatives au jeûne eucharistique, c'est, curieusement, le Code qui prendra modèle sur les livres liturgiques; ceux-ci, en effet, sont parfaitement mis à jour : dès 1954 le Rituel, dont pourtant une nouvelle édition typique venait de sortir en 1952, a été modifié en fonction de *Christus Dominus*, et le Missel a été lui aussi mis à jour pour l'édition *minor* de la *sexta post typicam*[15].

Souhaitons que l'insertion de toutes ces règles nouvelles dans le Code lorsque le Saint-Siège la décidera, amène une simplification et un perfectionnement desdites règles. Pour le jeûne eucharistique du soir on a bien été forcé de simplifier la formulation de la loi pour l'insérer dans le catéchisme. Le délai de « codification » de ces normes aura été salutaire si les rédacteurs profitent de ce laps de temps pour mieux appliquer le sage principe des anciens : *Legem brevem esse oportet, quo facilius teneatur...*

Entre temps, du reste, la vie fait les adaptations nécessaires, tant il est vrai que la meilleure interprétation d'une loi est donnée par la manière dont elle est appliquée[16] : la coutume est une institution heureusement reconnue par l'Église.

III. — Importantes déclarations concernant le droit coutumier liturgique

La coutume est parfois contraire à la loi. En matière liturgique, le temps n'est pas si éloigné où l'on admettait presque comme un postulat que la coutume *contra legem*

15. Cf. *L'Année canonique*, t. III, pp. 227-228 et 238-239.
16. C'est ce qu'énonce en propres termes le canon 29 : *Consuetudo est optima legum interpres.*

ne pouvait prescrire contre les rubriques ou les décrets de la Sacrée Congrégation des Rites[17].

Mais le Code, tout en laissant intacte la législation liturgique, a clarifié toute la question du droit coutumier en précisant les conditions à remplir par tout usage voulant acquérir force de loi. Les meilleurs commentateurs du Code ont affirmé que ces principes valaient aussi en matière liturgique[18].

Bien que le canon 5 ne concerne que le cas de coutumes opposées au texte même du Code, on peut dire que les stipulations de ce canon, spécialement en ce qui concerne les coutumes centenaires et immémoriales, sont symptomatiques de l'esprit actuel de l'Église : dès l'instant que des coutumes opposées à une loi nouvelle, mais raisonnables (et, en tout cas, *non réprouvées*) sont pratiquées depuis un temps considérable et font en quelque sorte partie du patrimoine d'un pays, d'un diocèse ou d'une paroisse — et cela sur le terrain liturgique comme sur les autres et, peut-être, plus encore — si ces coutumes ne peuvent pas être déracinées sans trouble pour les âmes, les Ordinaires des lieux peuvent les tolérer: c'est ce que, traitant de la *rationabilitas* des coutumes *contra legem liturgicam* et de l'attitude des évêques à ce sujet, nous déclarions pour notre part : « cette attitude si respectueuse du Code à l'endroit des coutumes immémoriales, disions-nous, peut parfaitement être prise comme règle par les évêques » en matière liturgique[19].

Donc, d'une part, nous affirmions un réel pouvoir pratique des évêques en ce domaine pour l'appréciation des coutumes, même liturgiques, existant dans leur diocèse (et peu de temps après une *Note* officielle de l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France reprenait cette affirmation[20]), et, d'autre part, sur le plan particulier

17. Cf. notre article *Liturgique (Droit)*, dans le *Dictionnaire de droit canonique*, t. VI, col. 535-594, où une place importante est faite au droit coutumier liturgique *contra legem*.

18. Cf. Maroto, Vermeersch-Creusen, Cappello, Michiels, Van Hove, cités dans notre article *La « rationabilitas » des usages contraires aux lois liturgiques depuis la promulgation du Code de droit canonique*, dans *L'Année canonique*, t. I, pp. 129-140, spécialement p. 134.

19. *Ibid.*, p. 134.

20. Cf. le texte de cette *Note* dans *La Maison-Dieu*, n° 42, pp. 29-33,

des coutumes immémoriales liturgiques, nous indiquions comme excellente référence le canon 5, avec la possibilité qu'il affirme de leur tolérance par les Ordinaires en cas d'impossibilité pratique de les supprimer (et le *Codex iuris musicae sacrae* de Mgr Romita[21] énonçait la même idée en disant que ce principe du canon 5 serait certainement retenu par le Saint-Siège s'il promulguait en ce moment un Code officiel de droit liturgique[22]).

Or, voici que, sur ces deux points (pouvoir des Ordinaires en ces matières; référence analogique au canon 5 pour les coutumes immémoriales *contra legem liturgicam*), le Saint-Père lui-même a récemment pris position.

Sur le pouvoir des évêques, c'est dans le fameux discours du 2 novembre 1954 que S. S. Pie XII a donné des précisions officielles[23], spécialement sur la manière dont ils doivent apprécier le caractère raisonnable des coutumes. Après avoir rappelé qu'en cas de réprobation d'un usage, celui-ci doit être déraciné (cf. le canon 818 concernant le prêtre célébrant la messe), il a précisé quels critères peuvent permettre le maintien par les Ordinaires d'usages non prévus par la loi : il faut, dit-il, d'abord qu'il n'y ait rien à redire sur le plan doctrinal[24], puis que la *rationabilitas* intrinsèque de ces usages soit certaine, enfin que le peuple fidèle

avec notre commentaire, pp. 24-55. Voir aussi *L'Année canonique*, t. III, pp. 248-249, avec références.

21. *Monitor ecclesiasticus*, 1952, pp. 457-482. Ce « code » ne fait que reproduire, en les distribuant en soixante-dix canons, les normes musicales données par le Saint-Siège depuis le *Motu proprio* de saint Pie X, au sujet de la musique et du chant liturgiques (une traduction, sans les notes, en a été donnée dans *Prêtres diocésains*, 1953, pp. 113-119).

22. Rendant compte, dans *L'Année canonique*, t. II, pp. 297-298, de ce « *codex* » (privé, mais complet), nous écrivions : « Mgr Romita considère que son code est, par rapport aux lois musicales antérieures, ce qu'est le *Codex iuris canonici* par rapport à l'ensemble de la législation ecclésiastique, et il applique en conséquence le canon 5 aux coutumes musicales contraires aux stipulations actuelles. »

23. *Acta Ap. Sedis*, 1954, pp. 666-677. Ce discours s'adressait aux vingt-cinq cardinaux et aux deux cent dix-huit évêques venus du monde entier à Rome à l'occasion de la proclamation de la Royauté de Marie.

24. Dans l'exemple choisi par le Saint-Père, à savoir le cas de ces messes auxquelles des prêtres, au lieu de célébrer eux-mêmes, assistent et communient, il peut se faire qu'il y ait, dit le Souverain Pontife, une conception erronée de la nature du sacerdoce des prêtres et de la valeur des messes privées.

ne puisse s'en étonner : ainsi seront évitées les innovations « plus audacieuses que prudentes[25] ».

Mais c'est surtout sur le second point, à savoir la possibilité de tolérance par les Ordinaires de coutumes ouvertement opposées aux textes liturgiques, mais centenaires et immémoriales, évidemment non réprouvées, et difficilement supprimables, que la récente encyclique *Musicae sacrae disciplina* (25 décembre 1955, *A.A.S.*, 1956, p. 5, sq.) est intéressante pour les canonistes et les liturgistes, car elle applique ouvertement *in casu* le principe du canon 5, dont la référence figure en toutes lettres dans le texte même du Saint-Père.

Comme dans son discours du 2 novembre 1954, c'est également à propos d'un cas particulier (ici les cantiques populaires que l'on continue à chanter en langue vivante à la grand-messe, malgré la prohibition de la Sacrée Congrégation des Rites[26], renforcée par le pape saint Pie X[27]) que le Saint-Père formule le principe dont nous parlons.

Après avoir rappelé que le latin est la langue des cérémonies et du chant liturgiques, le Souverain Pontife ajoute : « Cependant, là où une coutume centenaire ou immémoriale admet que, à la messe solennelle[28], après que les paroles sacrées de la liturgie ont été chantées en latin, on introduise quelques cantiques populaires en langue vivante, les Ordinaires des lieux pourront le laisser faire « si, étant donné les conditions des lieux et des personnes, ils jugent que cette (coutume) ne peut pas, en prudence, être déracinée » (Code de droit canonique, canon 5)[29]. »

Il faut bien comprendre cette mention du canon 5 à cet

25. Nous nous permettons de renvoyer à notre commentaire de ce discours, sous le titre de *Deux principes directeurs du mouvement liturgique* (soumission au Saint-Siège; soumission aux évêques), dans la *Revue grégorienne*, mai-juin 1955, pp. 80-84 (pages reproduites dans la plupart des bulletins diocésains de France). Cf. aussi sur ce point *L'Année canonique*, t. III, pp. 249-250.

26. Décret du 22 mai 1894.

27. *Motu proprio* du 22 novembre 1903.

28. Ce mot est à prendre non dans son sens technique (de messe avec ministres sacrés, par opposition à la messe simplement *cantata*), mais dans son sens courant (désignant toute messe célébrée *in cantu*).

29. Traduction du R. P. P.-M. Gy, O.P., dans *La Maison-Dieu*, n° 45, pp. 148-149.

endroit. Le pape n'entend pas dire que ses paroles sont une application du canon 5, lequel, en effet, ne traite pas directement des coutumes liturgiques mais, redisons-le, de celles qui sont opposées au texte du Code (lequel ne s'occupe pas, en principe, de liturgie), mais il énonce sans ambages que l'attitude du canon 5 concernant la conduite à tenir à l'égard des coutumes immémoriales contraires à la loi nouvelle peut être prise comme référence valable sur le terrain liturgique et indique parfaitement l'esprit de l'Église dans les cas de ce genre.

Il était, nous semble-t-il, d'autant plus intéressant de souligner cette mention de la possibilité d'existence de coutumes *contra legem* en ces matières que le pape Pie X, il y a un peu plus de cinquante ans (le 22 novembre 1903) dans son motu proprio sur la musique sacrée, déclarait abolir radicalement tout usage contraire à la loi qui prescrivait l'emploi exclusif du latin dans les messes chantées. Le pape Pie XII, en considérant comme pouvant être toujours en vigueur actuellement des coutumes immémoriales contraires à cette loi avec la connivence des Ordinaires, montre bien la valeur qu'attache l'Église à la coutume, spécialement quand elle est immémoriale, même quand ce sont des lois *liturgiques* et des lois *très récentes* qui sont ainsi battues en brèche.

Évidemment, ce n'est pas ce point de détail que l'on devra retenir en premier lieu de la magnifique encyclique *Musicae sacrae*. Au contraire : cette exception, spécialement citée par le Saint-Père,ne fait que confirmer la règle normale du chant exclusivement latin, et ce n'est qu'en raison de l'intérêt canonique particulier de cette précision — *et non pour prôner l'extension de la coutume en question* — qu'une place devait lui être faite ici.

Mais si les coutumes centenaires et immémoriales sont l'objet d'une prédilection et d'une protection toutes particulières[30], on ne doit pas oublier que les coutumes quarantenaires, si elles remplissent les conditions énoncées au titre *De consuetudine* du Code, ont également dans l'Église valeur légale, précisément depuis la promulgation de ce Code. Aussi ne nous semble-t-il pas sans intérêt de

30. Cf. *L'Année canonique*. t. I, p. 133.

terminer ces remarques concernant le droit coutumier, en notant que dans deux ans, en 1958, il y aura quarante ans que le Code sera en vigueur (exactement le 19 mai) : par conséquent les coutumes, et particulièrement celles qui sont contraires à ses stipulations, à supposer qu'elles soient dotées des qualités exigées par le droit, auront alors achevé leur prescription : il s'agira donc d'une année importante sur le terrain du droit canonique pratique, tant pour les coutumes qui seront nées au moment de l'entrée en vigueur du Code que pour celles qui, existant antérieurement et officiellement abolies par des canons contraires, auront néanmoins « matériellement » perduré et, étant reparties « formellement » à zéro en 1918, auront acquis ou réacquis force de loi en 1958. Aussi pourra-t-il être intéressant dès maintenant pour les canonistes diocésains d'en commencer l'inventaire local dans les différents secteurs de la discipline ecclésiastique, y compris sur le terrain liturgique.

Marcel Noirot.

Bibliographie

CHRONIQUE CATÉCHISTIQUE

I. — Ouvrages

J. A. Jungmann, S. J. : *Catéchèse. Objectifs et méthodes de l'enseignement religieux.* Cahiers de « Lumen Vitae », VI. Éd. de Lumen Vitae, Bruxelles, 1955, x-290 pages.

Qu'un savant liturgiste, professeur de théologie à l'Université d'Innsbruck, auteur de *Missarum Sollemnia*[1], soit aussi un des plus éminents catéchètes de notre temps, manifeste de façon frappante les liens féconds qui unissent le mouvement liturgique et le renouveau actuel de l'enseignement religieux.

En 1953 paraissait chez Herder (Fribourg-en-Brisgau et Vienne) un important ouvrage : *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung.* Traduit par G. Hautmont, S. J., et préfacé par G. Delcuve, S. J., il est mis à la portée des lecteurs de langue française par les soins du Centre International d'Études de la Formation religieuse.

Le sous-titre indique bien que la réflexion sur la fin de la catéchèse a désormais le primat sur l'exposé des méthodes. A l'encontre des exigences de la tradition, il est arrivé qu'on l'oubliât et que la « catéchétique » finît par se réduire, à partir du XVIII[e] siècle surtout, à une « méthodologie catéchistique » dont le didactisme formel oblitérait dommageablement la dimension mystérique. Le chapitre I du P. Jungmann, consacré à l' « Histoire de la catéchèse », est très éclairant sur de tels avatars (cf. en particulier : la catéchèse dans le cadre de l'école obligatoire, pp. 24-31).

Les chapitres suivants qui traitent du catéchiste et de sa tâche insistent sur le rôle central de la liturgie dans l'éducation de la foi : pp. 59-63; sur la place privilégiée qui revient à l'histoire du salut : pp. 63-71.

Ce n'est qu'après avoir réfléchi sur les exigences du contenu (chap. V : Le programme) que nous sommes introduits aux problèmes

1. Traduction française, en trois volumes, publiée chez Aubier (1951-1954).

de méthodologie générale (chap. VI) et de méthodologie spéciale (chap. VII). Un dernier chapitre suit l'évolution de l'enfant et de l'adolescent pour souligner à quels besoins propres doit répondre une pédagogie de la foi à chacune de ses étapes.

Attirons l'attention sur le grand intérêt de trois études que leur disposition en « appendices » pourrait regrettablement faire sous-estimer : une étude sur l'histoire et la fonction catéchétique du Symbole des Apôtres, une autre sur le kérygma dans l'histoire et l'activité pastorale de l'Église, et enfin quelques pages relatives à la notion de « théologie kérygmatique » remise en honneur — non sans controverse — par un certain nombre d'œuvres contemporaines.

Le lecteur français s'apercevra bien vite que le livre du P. Jungmann se réfère à un contexte germanique : les nombreuses notes bibliographiques ajoutées par l'éditeur de la traduction française tendent, sans y parvenir toujours, à pallier l'insuffisance des allusions aux efforts accomplis chez nous dans le domaine catéchétique. On ne saurait faire grief à l'auteur d'une telle limitation.

Ce qu'on peut regretter, ce sont les trop nombreuses fautes typographiques déparant ce remarquable ouvrage; elles ne nous empêcheront pas, cependant, d'exprimer notre gratitude au Centre International de Bruxelles qui en a rendu l'accès facile à une multitude de séminaristes, de prêtres, de catéchistes déjà éveillés à la question d'une catéchèse authentique.

ÉQUIPE SACERDOTALE DE SAINT-LOUIS D'ALFORTVILLE : *Initiation au mystère chrétien.*

Introduction : brochure de 32 pages : 120 francs.

I. Vers le Christ avec le peuple de Dieu (1re année), 23 fiches de texte et 4 d'illustrations, 180 francs.

II. Découverte du Christ avec les Apôtres (2e année), 26 fiches illustrées, 180 francs.

III. L'Église du Christ : peuple nouveau (3e année), 25 fiches illustrées, 180 francs.

(Éditions Lethielleux, 1954 [2].)

A l'origine de ce « catéchisme » il y a l'expérience d'une équipe de prêtres de la Mission de France, travaillant en banlieue ouvrière coupée de l'Église. Le programme de trois ans et la méthode qui nous sont exposés ont été d'abord soumis à une minutieuse expérimentation de cinq années, en liaison avec un travail similaire accompli en d'autres paroisses, avec le concours de parents et l'avis de théologiens. Toutefois, les auteurs seraient sans doute les premiers à

2. Au moment de donner le bon à tirer nous recevons : *Guide pour l'utilisation des fiches.* I. *Vers le Christ, avec le Peuple de Dieu*, 1 vol. de 154 pages, de la même équipe, chez le même éditeur, 1956. (N.D.L.R.)

se récrier si l'on prenait leur essai pour du définitif excluant toute mise au point ultérieure.

La brochure d'introduction, préfacée par M. le chanoine Dock, directeur diocésain de l'Enseignement religieux de Paris, permet de se faire une idée de l'esprit qui inspire cette *Initiation au mystère chrétien*. Il s'agit, contrairement à la manière d'un catéchisme notionnel fait de connaissances religieuses emmagasinées par la mémoire et l'intelligence seules, de promouvoir une éducation de la foi vivante, de mettre les enfants de milieu a-religieux en contact non avec des « vérités » abstraites, mais avec Quelqu'un. La méthode est résolument biblique et historique : on ne part pas de formulations de type théologique, mais de la Parole de Dieu, des faits de l'Ancien Testament, de l'Évangile, de la vie de l'Église voyageuse. Le tout est présenté dans une perspective missionnaire; il est apparu capital de toucher les parents à travers les enfants catéchisés : le verso de chaque fiche est particulièrement destiné aux familles.

En première année (9-10 ans), les enfants (et les parents) sont progressivement conduits à la découverte de Dieu par la contemplation des faits de l'Ancien Testament dont le déroulement est orienté vers la venue du Christ. En deuxième année (10-11 ans), c'est en compagnie des apôtres que nous découvrons le Christ, sa personne d'abord, puis son message. L'évangile de saint Luc tient lieu de « manuel » de base conjointement avec les fiches du deuxième fascicule. Plus dogmatique, sans cesser d'être vivante, la troisième année (11-12 ans) est placée sous le signe de l'Esprit-Saint : c'est l'étude concrète de la vie chrétienne, de l'Église avec ses sacrements. Les enfants ont en mains le livre des Actes des Apôtres. Et l'ensemble se clôt (ou plus exactement « s'ouvre » en terminant !) par une leçon sur le Jour du Seigneur, le Retour du Christ.

A la suite de chaque leçon, le feuillet correspondant est remis à l'enfant : un système de perforation permet de conserver les feuillets réunis.

Le recto porte un résumé de la leçon en caractères gras destiné à la mémorisation : mais le catéchiste se garde bien d'en faire le point de départ de sa causerie, celle-ci se basant sur le récit des faits et sur la Parole de Dieu (et le résumé en dégageant simplement les enseignements essentiels). Il est suivi d'un questionnaire, d'une indication de lecture (pour les 2e et 3e années) et de propositions de dessin. Le questionnaire peut servir oralement au cours de la leçon ou de la réunion d'équipe, ou bien constituer le thème du travail écrit à la maison. Les auteurs ont soin de nous avertir que ce questionnaire imprimé ne représente qu'un pis-aller : l'idéal serait que chaque année les catéchistes le ré-adaptent à leur groupe et le distribuent polycopié.

Le verso de chaque feuillet comporte, pour la première année, des textes de l'Ancien Testament, en traduction compréhensible, précédés de brèves présentations. Pour les deuxième et troisième années, un ou deux paragraphes d'explication sont suivis de textes bibliques ou de passages empruntés à la tradition chrétienne.

Dans la brochure d'introduction, on lira une courte description de la mise en œuvre de cette méthode : rythme des réunions plénières ou d'équipes au cours de la semaine et leur déroulement, rôles conjugués du prêtre et des catéchistes laïcs (les mamans catéchistes et même les « persévérants » jouent un rôle important dans la conduite des réunions d'équipes).

On se gardera d'oublier la remarque très importante de cette introduction : « Pour bien comprendre l'intérêt de ce catéchisme, il faut le replacer dans un tout; à lui seul, il serait incomplet » (p. 8). Notons, en particulier, qu'en même temps que se déploie le programme, une initiation liturgique (de type catéchuménal) prend les enfants chaque dimanche (cf. l'ouvrage recensé plus loin).

Beaucoup regretteront qu'un tel programme n'épouse pas chaque année le mouvement du cycle liturgique. Les auteurs, ayant eux-mêmes éprouvé ce scrupule, ont cependant préféré opter pour une solution qu'ils estiment — en raison sans doute du milieu non-chrétien — « plus souple et moins artificielle » (p. 9, Introduction).

On pourrait aussi préférer un programme progressif qui, tout en suivant le déroulement de l'économie du salut, tout en ménageant chaque année une découverte et une impression de nouveauté, livrerait malgré tout à chaque étape le mystère chrétien dans toutes ses dimensions, mais à des profondeurs et sous des aspects différents : la progression « horizontale » se doublerait d'une progression « verticale » [3].

La publication que nous venons de recenser témoigne que la catéchèse des enfants prend place dans l'effort missionnaire de notre temps; s'y intègre également le souci d'une initiation liturgique adaptée comme le montre la plaquette que nous signalerons maintenant.

Équipe sacerdotale Saint-Louis d'Alfortville : *Initiation des enfants à la liturgie* (Édit. Apostolat liturgique, Abbaye de Saint-André, Bruges. Coll. « Paroisse et liturgie », 1954, 131 pp.).

Cette brochure se présente comme la reprise, considérablement augmentée, d'une première édition qui avait pour titre *Initiation des enfants à la messe.*

Les auteurs nous offrent les schémas de quarante-quatre réunions dominicales d'initiation à la liturgie. Dans des locaux distincts de l'église, mais sobrement aménagés en vue de ces sortes de célébrations, les enfants sont progressivement éduqués par l'action au sens liturgique, en vue de leur participation réelle à la messe et de leur vie chrétienne.

Ces réunions veulent être d'authentiques catéchèses. Non que les enfants soient soumis à l'audition d'un discours, non qu'ils soient

3. On peut voir, par exemple, comment on a tenté de satisfaire à cette double exigence, dans la fiche *Vérité et Vie*, n° 217 (série XXIV), de Françoise Derkenne.

les spectateurs d'un quelconque « jeu » théâtral; tous sont acteurs d'une célébration de style liturgique dont voici les éléments essentiels : brève explication d'accueil, geste, chant, lecture biblique, prière.

Une première partie de l'ouvrage contient le schéma de huit réunions d' « initiation générale à la liturgie » : le silence, le chant, l'encens, mains levées, la génuflexion, l'eau, la procession, la croix. Comme on le voit, à partir de gestes et d'éléments concrets, il s'agit d'éveiller à un certain ordre de réalités, d'éduquer le sens de la prière, absolument neuf chez des enfants dont le milieu profane ne contribue pas — au contraire — à les y préparer.

Dans la deuxième partie (Initiation à la messe proprement dite), on nous donne le plan détaillé de vingt-cinq réunions réparties sur deux cycles : le premier cycle, avant toute participation à la messe des fidèles; le deuxième étant supposé s'adresser à des enfants dont certains ont été admis (avec quelque solennité) à prendre part à la messe des fidèles. Qu'on n'aille pas s'imaginer surtout ici que ces vingt-cinq réunions sont calquées sur un découpage de la messe suivant ses parties successives, ce qui serait bien la pire erreur en ce domaine : ce sont plutôt les divers aspects globaux de la messe qui fournissent le thème des célébrations. Voici par exemple quelques titres de réunions : La maison de Dieu — Purification — Parole de Dieu — Offrande — Repas — Sacrifice — Départ — L'autel, etc...

Enfin, dans la troisième partie, sont prévues onze célébrations pour initier au sens de certaines solennités liturgiques : Noël, Carême, Pâques, Pentecôte.

Les auteurs ont soin d'insister — en donnant les détails concrets — sur l'importance du cadre, du climat : disposition des enfants, du prêtre, de l'ornementation du local, des objets, du mobilier, entrée, processions... On remarquera l'idée de marche progressive du programme, chaque réunion apportant du nouveau tout en s'appuyant sur les précédentes.

Il y a, dans cette expérience de plusieurs années, une richesse certaine et il convient d'en louer l'intelligent propos, même si certains spécialistes de la catéchèse marquent des réserves sérieuses sur le principe même de cette initiation à la messe.

Peut-on — ce principe étant hors de cause — formuler quelques remarques, poser quelques questions sur certains côtés de la réalisation qui nous en est ici proposée ?

La première réunion d'initiation à la messe proprement dite (p. 41) est consacrée au thème de la *prière*. Il semble bien que ce soit trop exclusivement de la prière de demande qu'il s'agit. N'est-ce pas défigurer la messe que de l'y réduire ? N'est-elle pas encore et surtout sacrifice de louange, « eucharistie », c'est-à-dire action de grâce ?

Huitième réunion : *Pain et Vin*. A la question : « Pourquoi le Christ a-t-il choisi le pain et le vin ? » » (p. 52), la première réponse proposée aux enfants relève d'un allégorisme somme toute fort secondaire (« union des grains dans un seul pain, union des grains dans un seul vin »). Il me semble qu'il y avait avant tout des raisons

historiques et bibliques, lesquelles origines bibliques s'enracinaient d'ailleurs dans une symbolique plus vraie et plus profonde que la multiplicité des grains réduite à l'unité du pain ou du vin. Si l'Eucharistie est sacrement de l'unité, ce n'est pas essentiellement en raison de cette pure « parabole » inventée après coup; il y aurait quand même Eucharistie, et célébration du mystère de l'unité, dans l'hypothèse — extravagante pour l'instant, mais qu'importe ! — où le pain ne proviendrait que d'un énorme grain de blé et le vin d'un seul raisin... (Notons que ce faux symbolisme, à rebours de la sacramentalité, revient encore dans la réunion sur le Sacrifice, p. 62.)

Quant à l'*Offrande* (pp. 53-54), cet aspect essentiel de la messe est présenté quasi exclusivement sous l'angle d'un apport de l'homme dans le sacrifice : l'offrande de la messe, c'est l'offrande du pain et du vin de l'humanité, de nos propres efforts et petits sacrifices. N'y aurait-il pas là un reste de cette tendance à majorer la place de l'offertoire qui caractérisa un certain stade de la pastorale liturgique et traîne encore dans des messes dialoguées et certains cantiques ? Car enfin, la messe juxtapose-t-elle deux oblations : l'une de la création matérielle et l'autre du Christ ? A l'offertoire, serait-ce du pain et du vin comme tels que nous offrons, ou bien déjà, à travers eux, Jésus-Christ glorieux ?...

Ces quelques observations méritent sans doute plus d'intérêt que de simples arguties. Il s'agit d' « initiation à la messe » : on sait la persistance tout au long d'une vie adulte des premières impressions de l'enfance. Il importe que les toutes premières présentations, si elles ne peuvent être complètes, soient justes.

Une question encore. Pourquoi (13e réunion : Mémorial, la Croix, Sacrifice actuel), à part une fugitive mention dans une prière, la messe est-elle présentée seulement — dans les gestes, les chants, les lectures... — comme le mémorial de la Passion douloureuse du Christ ? Peut-on, sans déséquilibrer la catéchèse, s'éloigner ainsi de la plénitude de l'*Unde et memores* où nous voyons l'Église offrir « en mémoire de la bienheureuse Passion du Christ, de sa Résurrection, de sa glorieuse Ascension... » ?

Ces remarques faites — et qu'il fallait bien faire —, soulignons le parti très précieux que tireront de ces pages beaucoup de catéchistes et de pasteurs. Certes, une préparation à la messe ainsi conçue n'est pas une méthode de facilité : de telles expériences ne supportent pas d'être entreprises à la légère. L'à-peu-près est ici mortel. Les enfants de milieu non-chrétien n'ayant pas encore participé à l'Eucharistie en bénéficieront grandement, pensons-nous, si la tâche est conduite avec intelligence, grande exigence de sacré et dans un esprit liturgique exact. Encore faudra-t-il que ces enfants, sauf à être gravement déçus, puissent passer ensuite dans une liturgie vivante, digne, communautaire. Cela pose tout le problème du renouveau liturgique dans les communautés adultes : les réalisations courantes de notre liturgie paroissiale permettent-elles ce passage sans faille ?

Ajoutons que, même en dehors d'une expérience d'initiation à la messe, ces plans de célébrations pourront fort bien servir aux réu-

nions de catéchisme : on y trouvera un matériel pédagogique abondant pour faire vivre aux enfants les mystères dans lesquels ne sauraient parvenir à introduire de simples discours explicatifs.

Paul Sauvageot : *Catéchèse biblique et liturgique.* Coll. « Paroisse et Liturgie », Édit. Apostolat liturgique, Abbaye de Saint-André, Bruges, Belgique, 1955, 136 pages.

Ces catéchèses s'adressent à des enfants de onze-douze ans. Le principe — si fécond et traditionnel dans l'Église — réside dans l'utilisation de la bible et de la liturgie comme sources premières de la catéchèse. Faire le catéchisme consiste ici tout simplement à monnayer les richesses spirituelles et doctrinales de l'année liturgique, au fur et à mesure de son déroulement; par le fait même, on est amené à proclamer authentiquement la Parole de Dieu, à développer non pas une histoire sainte anecdotique, mais la marche vivante du dessein de Dieu. Mais — diront certains — que deviennent les formules du manuel national dans une telle façon de procéder ? L'auteur se garde bien d'en *partir* comme d'une « source » (ce qui serait la négation de la catéchèse véritable); mais il y *aboutit : au terme* de la leçon, quelques questions du catéchisme national sont indiquées comme résumant les enseignements qui viennent d'être présentés de façon concrète par la catéchèse biblique et liturgique, intériorisés par les activités, les chants, la prière surtout et les célébrations.

Le praticien éclairé qu'est M. Sauvageot apporte par ce livre[4] une aide précieuse à ceux et à celles qui, comme lui, pensent avec sagesse qu'il ne saurait exister de meilleure pédagogie que celle même de Dieu et de l'Église.

Terminons en citant l'Avertissement de l'auteur : « On trouvera ici des schémas et non des leçons toutes faites. C'est normal. Toute leçon s'applique à des auditoires vivants et donc différents. Rien ne remplace le travail personnel du catéchiste. De plus, il est bien des choses qui se sentent et ne s'écrivent pas. Notre désir est que ces notes contribuent à faire passer la catéchèse du plan « leçon-école » sur lequel elle se situe depuis trop longtemps sur le plan « initiation-liturgie » qui est celui de la vie. Une révolution ? Non, un simple retour aux sources, un catéchisme vivant qui devient lui-même une liturgie. »

A.-G. Martimort : *En mémoire de moi.* Coll. « Enseignement religieux du secondaire ». Édit. de l'École, 1954, 272 pages.

Avec ce manuel pour la classe de 4e secondaire, nous avons un

4. L'auteur a fait paraître, dans une série de numéros de la revue *Catéchistes* et dans le supplément *Notre Catéchèse* de *Paroisse et Liturgie*, toute une suite de fiches de travail pour les enfants, que l'ouvrage ici recensé ne comporte pas.

autre signe de l'apport du mouvement liturgique à la pédagogie religieuse : au niveau de celle-ci débouche, décanté mais sans trahison, l'acquis du travail accompli au sein du C.P.L. ou autour de lui.

Les jeunes adolescents bénéficiaires de ce manuel n'en tireront pas cette notion d'une liturgie isolée des sacrements, réduite à une sèche nomenclature d'objets, de gestes et de rubriques, présentée comme « l'étiquette du grand Roi », à quoi furent accoutumés tant de leurs devanciers. La liturgie n'est pas l'ornementation extrinsèque des sacrements; elle est elle-même sacramentelle.

Voilà pourquoi M. Martimort débute par un chapitre sur le mystère pascal, préparé dans l'Ancien Testament, manifesté dans le Christ « notre Pâque ». De façon très concrète, l'assemblée des chrétiens est ensuite montrée en train de célébrer ce mystère grâce aux « signes » des sacrements. De la Pâque, mystérieusement actualisée dans ces démarches de l'Église, nous passons à la signification du dimanche et de l'année liturgique. L'étude de l'église et de l'autel nous introduit ensuite, toujours concrètement, au mystère de l'Eucharistie : cinq chapitres lui sont généreusement consacrés au cours desquels il s'agit moins de l'analyse dévitalisante des moments et des rites que de la mise en relief du dynamisme général et de sa valeur de mystère liturgique. Ce n'est qu'ensuite — notons-le — que sont abordés les deux autres sacrements de l'initiation : baptême et confirmation. Fort heureusement, les accompagne un chapitre sur la première communion et la communion solennelle présentées dans le cadre de l'initiation chrétienne. Pénitence, onction des malades, ordre et mariage sont à leur tour étudiés, toujours dans la même perspective pascale, communautaire, christocentrique. Enfin trois chapitres envisagent la sanctification des choses (bénédictions, rogations), la prière des heures, et la dimension eschatologique de la prière liturgique et de la vie du chrétien.

Il faut louer la clarté didactique de ce livre scolaire qui, évitant les termes difficiles, n'en respecte pas moins le caractère religieux de toute initiation liturgique. Chaque chapitre est suivi d'un résumé et de suggestions d'activités — ces dernières devant recevoir un monnayage qui les adapte aux possibilités de chaque groupe.

L'initiation à une liturgie vraie exige autre chose que des manuels même bien faits, — ils ne remplacent pas la catéchèse orale, ni surtout la participation progressive à des célébrations soignées, — mais il faut se réjouir quand il en paraît de l'espèce de celui-ci.

J. Lacroix, S. J., et E. d'Oncieu, S. J. : *Sacrements du Christ Jésus*, 5e édition, revue et augmentée. Coll. « Fils de Lumière ». Édit. J. de Gigord, 1955, 250 pages.

Tous les catéchistes du secondaire connaissent l'excellente série des manuels « Fils de Lumière ». Celui dont nous rendons compte ici est la 5e édition du livre correspondant au programme de la classe de quatrième. On saura gré aux auteurs d'avoir cherché à améliorer encore leur travail, spécialement en ce qui concerne l'aspect didacti-

que. Pour répondre sans doute à un vœu de certains usagers et quitte à se faire critiquer par d'autres, ils ont même donné aux « résumés » terminant chaque chapitre une tournure très analytique par l'enchaînement de questions et de réponses (certaines, signalées par un astérisque, sont extraites du catéchisme national; deux astérisques suivent les réponses empruntées au très bon catéchisme de Strasbourg). Procédé défendable à condition que ces textes n'aient pas été prématurément livrés et usés dans les années antérieures de l'enfance; à condition aussi, bien entendu, que l'explication ne parte pas de ces petits condensés théologiques, mais de la vie, de la bible et de la liturgie; sous réserve enfin qu'une large part soit effectivement attribuée à l'activité spirituelle dans le déroulement d'une telle catéchèse.

Attirons à cet égard l'attention des catéchistes de quatrième sur les abondantes suggestions de lectures, de recherches dans l'Évangile ou le missel (pour le baptême, on aurait pu suggérer d'intéressants travaux à partir du rituel), de thèmes de réflexion personnelle qui accompagnent les chapitres.

Une des meilleures originalités de ce manuel de quatrième — par rapport à d'autres très méritants — réside dans le souci de placer l'étude de la vie sacramentelle dans une perspective biblique, dans la ligne du dessein de Dieu. Il est certes dommage que l'eschatologie ne soit que trop furtivement évoquée, dans les développements sur la nature de la liturgie et sur la messe par exemple, et que l'épilogue sur le ciel tourne un peu court... Mais il faut signaler comme extrêmement heureux le fait de débuter par cinq chapitres (le manuel en comporte seize au total, soit la matière de presque tout le premier trimestre, brossant de façon vivante les grandes étapes de l'Ancien Testament, mettant en relief les principales figures bibliques des sacrements.

Des éditions ultérieures — que nous souhaitons sincèrement — devront, semble-t-il, améliorer encore certains points. En plus de ceux incidemment signalés plus haut, soumettons-en quelques autres à la compétence et à la volonté de progrès des auteurs.

La nature de la liturgie, la signification de l'année liturgique ne mériteraient-elles pas un meilleur traitement que cette relégation en « note complémentaire » à la suite d'un chapitre sur la messe? Il faudrait montrer que celle-ci prend place et trouve sa signification à l'intérieur du déroulement historique du dessein de Dieu, mais aussi à l'intérieur du mystère ecclésial de la célébration liturgique et du cycle festif centré sur la Vigile pascale. Il semble donc que cette catéchèse de la liturgie en général et de l'année chrétienne soit à placer immédiatement à la suite des chapitres sur l'Histoire du salut pour en montrer l'actualisation en mystère.

C'est surtout, peut-être, à propos des quatre chapitres consacrés à la messe qu'il y aurait lieu de proposer des amendements. La clarté y règne... Excessivement, estimeront certains. Le tableau de la page 113 mettant en parallélisme les différents épisodes de la dernière Cène et les moments successifs de notre messe, ne laisse pas que d'apparaître parfois un peu artificiel. (Ex. : Lavement des pieds et

prières au bas de l'autel ? l'offrande de soi accomplie par le Christ mise en rapport avec l'offertoire ?...) Le schéma de la page 115 (rapprochant les divers moments de la messe des éléments architecturaux de l'église) ne semble pas le fin du fin de la pédagogie catéchistique... Ne glissons-nous pas sur la pente d'un allégorisme secondaire, intellectuel et sophistiqué, fort éloigné de l'authentique symbolisme, lequel est beaucoup plus simple et global ? Et plus respectueux du mystère...

Au lieu de présenter d'abord et surtout les divers « aspects » d'ensemble de la célébration eucharistique (assemblée, repas de fête, « eucharistie », catéchèse, louange, expiation, propitiation, communion avec Dieu et entre frères, mystère pascal...), on conduit une analyse des « parties » et prières de la messe de manière un peu trop plate et linéaire. Le risque est grand d'obtenir une magnifique planche de dissection : la vie n'est plus. Certains détails répugnent à être mis sur le même plan que l'*Unde et memores* ou le *Per ipsum* : il faudrait accuser davantage le relief imposé par le dynamisme de la célébration et son équilibre.

Beaucoup penseront avec justesse que la « messe proprement dite » commence au chant d'entrée et non à l'offertoire, et que le terme d' « avant-messe » n'est pas très favorable à un nécessaire dépassement de la casuistique (p. 114). Ils parleront plutôt de « liturgie de la Parole ou évangélique », puis de « liturgie eucharistique ou du pain et du vin ». Les prières et lectures font partie intégrante de la « messe proprement dite »... Il y a là un sens à restaurer.

Ajouté à la fin du chapitre sur le mariage, un paragraphe (« Un plus haut service ») sur la vocation sacerdotale et religieuse ne semble guère à sa place et appellerait quelques remarques très importantes. La vocation du prêtre et du religieux risque d'être ainsi définie trop négativement (des gens « qui ne se marient pas » : telle est l'impression à quoi pourront s'arrêter les élèves de quatrième). Par ailleurs, il semble bien qu'il faille disjoindre nettement, dans la catéchèse, la vocation sacerdotale et la vocation religieuse : en soi leur signification se déploie sur deux plans différents, celui de la sacramentalité propre à la phase terrestre et celui de l'eschatologie. On aimerait que la vocation du prêtre soit largement étudiée avec le chapitre sur l'Ordre, et que la vie religieuse prenne place à la suite de l'étude du baptême (ou des trois sacrements de l'initiation) [5].

5. Cf. J. Colomb, *La doctrine de vie au catéchisme*, Desclée et Cie, vol. I, pp. 105-111 et 216-219.

La vie religieuse s'inscrit dans la ligne du baptême, elle est témoignage de vie ressuscitée, annonce prophétique de l'état final du peuple baptisé. « Il n'est pas conforme à l'esprit de la vie religieuse, de la rapprocher du mariage ou de l'ordre : étant l'épanouissement des sacrements d'initiation elle devrait être étudiée après le baptême ou après l'eucharistie. Alors elle apparaîtrait plus facilement et plus splendidement ce qu'elle est : la manière la plus parfaite dont puisse se réaliser ici-bas la consécration de tout l'homme, corps et âme au Seigneur » (Colomb, p. 105).

Ajoutons toutefois que le début de la citation que nous venons de

Achevons de caractériser le manuel *Sacrements du Christ Jésus* en signalant que les comparaisons, allusions à la vie courante, citations d'expressions grecques ou latines, témoignent de son adaptation aux adolescents d'un milieu bourgeois et soumis aux disciplines des humanités classiques.

Que les catéchistes œuvrant auprès d'autres catégories d'élèves, en tenant compte des remarques qui précèdent, sachent utiliser dans leur travail de préparation les multiples éléments valables offerts par ce manuel avec une généreuse abondance et souvent un cachet d'authentique qualité.

P. Babin et J. Servel, O. M. I. : 1) *En marche vers le Christ.* 2) *Le Christ est venu.* Documents bibliques pour l'enseignement catéchistique. Éditions du Chalet, Lyon, 1955 et 1956, 24 pages et 24 pages, 85 et 95 francs.

Ces deux albums (21 × 27) présentent, en hélio deux couleurs, une quantité considérable d'illustrations relatives à l'Ancien Testament et à la vie de Jésus : quelque cent cinquante pour le premier, cent dix environ pour le second. On a voulu offrir aux élèves un ensemble documentaire pour leurs travaux de catéchisme : photos de paysages bibliques, de peintures, de manuscrits, scènes et personnages évoquant la réalité humaine de cette histoire de notre salut; cartes historiées, dessins de reconstitutions ou symboliques; courtes citations bibliques, texte explicatif, voire chants appropriés...

Au lieu de chercher ces illustrations dans de multiples albums et revues, les enfants les auront ainsi sous la main de manière commode. Autant que nous à les regarder, ils se plairont à découper les belles photos (de format restreint) pour illustrer leur cahier de catéchisme. Cartes, dessins aux lignes sobres seront recopiés et pourront, agrandis, servir aux affichages d'équipes; notons que, au verso des emplacements portant des photos, on a disposé les cartes ou dessins à reproduire, afin que toutes les photos soient utilisables pour le découpage et le collage.

Un excellent matériel pédagogique, répondant aux besoins d'un âge (et d'une civilisation) où le visuel tient une place importante.

faire ne doit pas, à notre avis, être pris trop à la lettre : après le chapitre sur le mariage il est sain qu'un appendice en rapproche la vocation religieuse, celle-ci étant présentée dans la complémentarité organique qu'elle entretient avec la vocation au mariage. La grandeur du mariage chrétien est fondée, protégée aussi, par le témoignage transcendant de la vie religieuse. Nous ne pouvons ici que renvoyer, sur ce point, aux études du P. Mogenet, S.J. (*La vocation religieuse*, Éd. Téqui) et du P. Bouyer (*Le sens de la vie monastique*, Éd. Brepols). Il reste que la vocation du prêtre, d'une part, et du religieux, d'autre part, doivent être présentées pour elles-mêmes, et largement, chacune dans d'autres contextes.

Jean Verdier, Marcelle Chanon et Anne-Marie Agnard : *Éveilleurs de vie : Directives de pédagogie religieuse* (classes enfantines); fascicule I : Principes et Méthodes. Éditions de Gigord, 1954, 47 pages.

Vous vous demandez quelle première lecture conseiller aux éducatrices des classes de onzième, jardins d'enfants, classes enfantines, cours préparatoire, afin de les mettre sur la piste d'une formation religieuse plus adaptée aux tout-petits ?

Vous avez ce qu'il faut avec cette brochure alerte, claire, bien présentée, dont l'élaboration témoigne d'une connaissance très exacte du milieu classes inférieures des écoles libres et de ses problèmes.

Avec combien de raison les auteurs insistent pour que, dans nos classes de tout-petits, le catéchisme ne soit pas d'abord une « instruction », une mémorisation, mais un « éveil religieux » par l'ambiance, l'activité corporelle... A ce stade de la formation, « l'erreur de certains catéchistes est de faire porter leur effort sur la *manière* et sur la *quantité* au lieu de s'interroger sur la *matière*, sur la nature même de leur apport. Il ne s'agit pas tant de « faire des leçons plus intéressantes » ou de « simplifier le catéchisme » que de donner cet *autre chose* dont a besoin, à cinq ans, à six ans, l'âme des petits baptisés ».

L'énoncé des principes est accompagné d'exemples concrets; des remarques de capitale importance sont faites à propos de l'esprit dans lequel doivent se réaliser mimes, découpages, coloriages, etc...

II. — Comptes rendus de Congrès

Démultipliant les enseignements d'instituts spécialisés comme l'Institut Supérieur Catéchétique de Paris, des sessions d'éveil ou de formation s'organisent un peu partout à l'usage des prêtres, des laïcs, des enseignants. Nous ne pouvons songer ici à en rendre compte. Signalons seulement trois manifestations plus marquantes dont les travaux ont été publiés.

Congrès national de l'Enseignement religieux, Paris, 13-14-15 avril 1955 : *L'Enseignement religieux et les étapes de la formation chrétienne.* (Compte rendu : au Centre national catéchistique, 19, rue de Varenne, numéro spécial de la *Documentation catéchistique.*)

Les conférences de ce congrès méritaient d'être connues et étudiées au delà du groupe de ses 2.500 participants. Elles ont été publiées dans une volumineuse livraison, hors abonnement, de la *Documentation catéchistique*, organe trimestriel de la Commission nationale de l'Enseignement religieux. On y trouvera aussi l'importante lettre adressée par le Saint-Siège à S. Exc. Mgr de Provenchères, archevêque d'Aix

et président des Commissions épiscopale et nationale de l'Enseignement religieux, à l'occasion du congrès. L'attention doit être attirée dans cette chronique sur la remarquable conférence d'ouverture de M. Colomb, directeur du Centre national catéchistique : « Les conditions et les préoccupations permanentes d'un enseignement religieux »; sur celle également de M. Le Sourd, curé de Saint-Sulpice : « Vrai et faux visage de la communion solennelle. »

Le texte des exposés et discussions de carrefours a paru dans les livraisons ordinaires de la même revue. Le lien liturgie-catéchisme s'y trouve à chaque instant réaffirmé : voir notamment les exposés de Mme Lubienska de Lenval sur « L'évolution du sens religieux », de Mlle Derkenne apportant un « Témoignage sur un catéchisme biblique et liturgique », etc.

Journées nationale d'études de l'Union des Frères Enseignants, Paris, 7-8-9 juillet 1955 : *La Messe, foyer de vie chrétienne.* (Compte rendu de 126 pages, au Secrétariat national de l'U.F.E., 78, rue de Sèvres, Paris-7e.)

A la messe se rattachent toute vie intérieure authentique, la piété, la « morale », l'engagement apostolique, l'effort de catéchèse, la foi, la charité, l'espérance eschatologique... Elle est l'économie du salut rendue présente et efficace.

Tout ce qui fut dit ou fait au cours de ces trois journées d'études s'appliqua à développer ce principe aux divers niveaux de la théologie et de la pratique pédagogique. Dans son exposé initial (« La messe, centre de la vie de l'Église »), le P. Liégé montre qu'Église et Eucharistie ne constituent pas deux réalités extérieures l'une à l'autre, ou même reliées seulement par un rapport de contenant à contenu : l'Église est « Eucharistie » tant dans sa dimension eschatologique que dans son état pérégrinal. Après la lecture de la conférence de M. l'abbé Brien (« Pour célébrer la messe, une communauté de foi »), beaucoup percevront mieux l'urgence d'un effort tendant à faire naître de véritables communautés : « La communauté d'accueil est la condition nécessaire de la compréhension de la Parole vivante. Lorsqu'elle n'existe pas, il est presque impossible de reconnaître la portée des mystères chrétiens » (p. 25). Le P. Hum, O. P., étudie les relations entre vie spirituelle et célébration liturgique; M. Colomb tente de débroussailler les avenues d'une pédagogie du symbole. D'autres études sont consacrées à divers aspects de l'initiation liturgique des enfants et adolescents. Ceux-ci font entendre leur voix par le moyen d'une large enquête dont les résultats nous sont partiellement livrés.

Journées nationales d'études de l'Union des Religieuses Enseignantes, Paris, 6-9 juillet 1955 : *Communauté scolaire et liturgie.* (Compte rendu de 228 pages, au Secrétariat national de l'U.R.E., 20, rue Gay-Lussac, Paris-5e.)

Symptomatique est la convergence des préoccupations... Comme

pour celles de l'U.F.E., le C.P.L. fut mis à contribution pour la préparation des journées de l'U.R.E.

Ce volumineux compte rendu des conférences et carrefours vaut d'être largement répandu. Il s'agit de l'approfondissement d'une question grave : comment une communauté « scolaire » — avec ce que ce qualificatif implique de transitoire, de plus ou moins artificiel, d'incomplet eu égard aux dimensions de la véritable assemblée liturgique — peut-elle convenir à la célébration, permettre l'entrée dans l'univers de la liturgie ? Il y a là une réelle difficulté; des possibilités aussi, moyennant certaines conditions d'ouverture. Nous retrouvons, parmi les conférenciers, les noms de M. Brien, du P. Feder, du P. Liégé, de M. le chanoine Sauvage, de Mlle Derkenne, etc... Le problème difficile : « Communauté scolaire et communauté paroissiale », est abordé par M. le chanoine Atton; il est repris dans les carrefours, suivant qu'il s'agit d'externats paroissiaux, d'externats interparoissiaux ou d'internats. Signalons encore la conférence du P. Louvel, O. P. : « La proclamation de la parole de Dieu. »

Comme dans le compte rendu précédent, des schémas de célébrations sont reproduits.

III. — Revues

Lumen Vitae. Revue trimestrielle éditée par le Centre international d'études de la formation religieuse, 184, rue Washington, Bruxelles. Abonnement : 1.200 francs pour la France; 175 francs pour la Belgique.

Signalons trois numéros parus en 1955, véritables volumes consacrés à des questions centrales de la catéchèse.

● Janvier-mars 1955 : *La Bible, histoire du salut.*

Les articles se répartissent en trois sections : I. Orientations doctrinales (avec deux études du P. de la Potterie, S. J., sur « Le sens de la Parole de Dieu » — une excellente initiation ! — et sur « L'efficacité de la Parole de Dieu »; J. Dheilly : « L'histoire du salut à travers la Bible »; A. Gelin : « L'homme biblique). II. Bible et psychologie (Ch. Moeller, confrontant les catégories de la pensée biblique et celles de l'homme moderne, signale chez ce dernier les difficultés et les pierres d'attente pour une entrée dans l'univers biblique; le P. Godin, S. J., à partir d'expériences concrètes, se livre à une recherche psychologique sur la manière dont les enfants réagissent à la présentation d'un thème biblique). III. Études pédagogiques (articles de Jungmann, de Colomb, de J.-M. Dingeon, de F. Lelubre, etc...). IV. Bible et liturgie...

● Numéro double, avril-septembre 1955 : *La liturgie, re-présentation du salut.*

Impossible d'épingler tous les articles de cette riche livraison. Les lecteurs de *La Maison-Dieu* seront particulièrement heureux de lire ceux du P. Jungmann, S. J. (Liturgie et histoire du salut), du P. Ranwez, S. J. (Catéchèse et liturgie), du P. Godin, S. J. (La fonction symbolique), de l'abbé Blanchard (Réactions contemporaines devant la confession), de Mgr Dupont (Pastorale de la confirmation. Essais concernant l'administration du sacrement), etc.

● Novembre-décembre 1955 : *L'enseignement doctrinal, message de salut.*

Comment l'enseignement doctrinal doit-il, dans sa forme systématique indispensable à une maturation de la foi, se revitaliser par le contact avec les sources biblique et liturgique ? Comment apparaîtra-t-il sous son aspect de « message de salut », à l'encontre de tant d'exposés abstraits et rationalisants ? Telle est la question que se proposent d'éclairer les études ici rassemblées.

Particulièrement riche d'information historique, l'article du P. Ramsauer, S. J., décrit les avatars de la présentation catéchétique de l'Église.

Vérité et Vie. Fiches de pédagogie religieuse, 1, rue de la Comédie, Strasbourg. Trimestriel. Abonnements : 900 francs; étranger : 1.050 francs.

Parmi l'abondante documentation offerte par cette revue, dirigée par M. le chanoine Elchinger, on trouvera dans plusieurs numéros l'essai de programme progressif élaboré dans l'une des écoles d'application de l'Institut Supérieur Catéchétique de Paris (voir en particulier la fiche 217 de la série XXIV et la fiche 256 de la série XXVIII). On en connaît le souci à la fois psychologique et liturgique.

Rendront de grands services les fiches 235 (série XXV) : « Introduction au temps du Carême et de la Passion », par P. Biss, et 236 (id.) : « Textes bibliques pour le Carême. »

Rarement pourrait-on rencontrer un ensemble d'aussi grande valeur sur « Eucharistie et catéchèse » que dans la série XXVI, à quoi il faut ajouter une bonne part des fiches de la série XXVII. Des catéchètes appartenant à plusieurs pays d'Europe (F. Schreibmayr, Van Caster, K. Tilmann, W. Bless, A. Elchinger, F. Coudreau, M. Fargues, etc.) s'appliquent à dégager les bases doctrinales et psychologiques, les orientations pédagogiques aux divers âges d'une saine initiation au mystère de l'Eucharistie, tant par la présentation orale et les activités qui l'accompagnent que par la participation effective à la célébration de la messe.

Dans la série XXVIII, un important cahier est consacré à la défini-

tion et à la pédagogie des « célébrations » au catéchisme (F. Coudreau).

H. Bissonnier, avec la compétence d'un spécialiste, s'attache, dans la série XXIX (fiche 267) à étudier d'un point de vue pédagogique la vie sacramentelle des enfants arriérés mentaux et spécialement la présentation du baptême (par la voie du symbolisme).

Recommandons encore, dans la dernière livraison (numéro double XXX-XXXI) un ensemble de travaux sur « Le sens de l'Église » et son éducation (orientations d'ensemble; matériaux pour une catéchèse de l'Église; initiation de l'enfant et de l'adolescent au sens de l'Église).

Catéchistes. Revue trimestrielle de pédagogie religieuse, 78, rue de Sèvres, Paris-7e. Abonnements : 500 francs pour la France; étranger : 600 francs).

Rappelons ici son numéro 19 intitulé *Les sacrements et la catéchèse.* Dans la partie doctrinale, on trouvera les signatures du P. Roguet, O. P. (qui étudie les caractéristiques et exigences de la catéchèse sacramentaire en général), de M. Coudreau, fondateur-directeur de l'Institut Supérieur Catéchétique (dont l'article « Catéchèse eucharistique et initiation chrétienne » représente un effort remarquable de clarification en ce domaine si encombré d'équivoques), du P. Ranwez, S. J., etc. Dans la partie pratique, Marie Fargues donne des schémas pour la catéchèse baptismale des enfants, Jeanne-Marie Dingeon nous entretient de l'initiation au sacrement de pénitence, Françoise Derkenne transcrit le déroulement d'une retraite préparatoire à la confirmation (fruit d'une expérience à l'école d'application de l'Institut Supérieur Catéchétique), etc.

Les numéros 20, 21 et 22 contiennent une large étude du *De catechizandis rudibus* de saint Augustin par le Frère Michel : il y apparaît de façon frappante que la grande tradition catéchétique de l'Église vit toujours au cœur du mouvement actuel.

Le numéro 22 (pp. 147-159) relate en détail une expérience de rénovation de la vie de prière dans un collège secondaire par l'utilisation très souple d'une formule de « petites heures » en français.

Il faudrait encore dire la haute qualité des études bibliques de M. l'abbé Duplacy qui traite du Nouveau Testament à la suite de M. Gelin qui avait longuement introduit à l'Ancien; l'apport du numéro spécial (n° 23) sur « Les grandes lois de la catéchèse » dans lequel M. le chanoine Elchinger, le P. Liégé, O. P., exposent les exigences d'une catéchèse authentique de l'enfance et de l'adolescence; l'intérêt de deux articles d'histoire de la catéchèse où le Frère Louis, à l'encontre de certaines vues déformantes, montre comment, à la veille d'un XVIIIe siècle rationaliste, la catéchèse de saint Jean-Baptiste de la Salle demeurait essentiellement une initiation liturgique (n° 23 et n° 24); la valeur de témoignage de toute la série des fiches de travail de M. l'abbé Sauvageot : « Pour une catéchèse biblique et

liturgique » (nos 23, 24, 25, 26); la richesse des orientations pour la catéchèse des sacrements (Frère Pierre, n° 24, 25).

Relevons enfin que depuis octobre 1955, *Catéchistes*, *Vérité et Vie* et quelques autres revues publient, en l'adaptant si nécessaire à leur public, une chronique de chants religieux français pour l'initiation chrétienne des enfants; chaque trimestre, une équipe d'éducateurs, en liaison avec le C.P.L., élabore un choix critique de ces chants en vue de la période liturgique qui vient. Ce travail est appelé à rendre de réels services au plan de la catéchèse des enfants.

*
* *

On le voit, ceux qui travaillent à promouvoir un renouveau dans le domaine de la catéchèse sont en même temps très attentifs à ce qu'apporte de richesses le mouvement liturgique tout comme d'ailleurs le mouvement biblique. Ces efforts récents ne doivent pas faire oublier l'œuvre des pionniers d'une catéchèse liturgique tels Dom Gaspard Lefebvre, O. S. B., qui, par son bulletin (*La Croisade liturgique à l'école et au foyer*, Saint-André, Bruges) continue vaillamment à documenter les catéchistes en vue d'une meilleure exploitation des dimanches et fêtes de l'année chrétienne. Ils ont ouvert la voie, en un temps où le catéchisme était assez éloigné de ces préoccupations...

Pour terminer ce trop rapide tour d'horizon, mentionnons que cette année a vu la naissance d'un bulletin bimestriel de 16 pages, *Catéchistes d'aujourd'hui* (Administration : Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris-8e. Rédaction : 19, rue de Varenne, Paris-7e), destiné à aider de façon très simple la masse grossissante des catéchistes paroissiales laïques. On y rencontre également, à un niveau élémentaire, le même souci d'authenticité et d'esprit liturgique.

Frère Vincent Ayel.

Comptes rendus

Cyrille Korolevskij : *Liturgie en langue vivante*. Collection « Lex Orandi ». Éditions du Cerf, Paris, 1955, xii-235 pp.

Ce livre de M. l'abbé Cyrille Korolevskij nous donne un historique excellent d'une question à l'ordre du jour : celle des langues liturgiques dans l'Église. Avec la compétence d'un spécialiste, l'auteur nous mène de l'araméen de l'époque apostolique aux rituels bilingues, concédés ces dernières années aux diocèses français et allemands. La lecture de ces pages donne lieu à maintes découvertes, et

il faut remercier l'auteur d'avoir mis à la portée d'un public plus large tout ce qui s'est fait en matière de traductions liturgiques. En sortant du domaine des archives les initiatives des missionnaires et les interventions de Rome, au cours des siècles, en cette matière, l'auteur apporte, par les directives qu'elles contiennent, une précieuse contribution au problème soulevé en ces dernières années : l'introduction de la langue vivante dans la liturgie. N'est-ce pas d'excellente théologie de trouver, dans la vie même de l'Église, réponse aux questions que pose la vitalité chrétienne ?

Le livre se divise en deux parties, sensiblement égales, Orient et Occident. Cet exposé bien documenté impose une constatation : l'Église, aux premiers siècles, célèbre ses mystères, comme elle annonce la Bonne Nouvelle (traductions de la Bible) dans les langues nationales des peuples où elle s'implante. En Occident, le prestige de l'Empire impose le latin; d'ailleurs, les langues que parlent les Barbares en sont encore à un stade rudimentaire. Langue de la civilisation, le latin, après avoir supplanté le grec, à Rome, restera la seule langue liturgique de l'Occident. Ne serait-ce pas parce qu'elle était la langue des lettrés, que les campagnes des Gaules, qui ne la comprenaient pas, sont restées si longtemps en dehors du christianisme ? En Orient, la situation est toute différente, et l'usage des langues autochtones donne très rapidement naissance aux divers rites orientaux; au XII[e] siècle, Théodore Balsamon, le grand canoniste byzantin, énonce comme un principe constant l'usage des langues nationales dans les célébrations liturgiques. A vrai dire, ces langues nationales, si elles étaient jadis comprises par le peuple chrétien, ne le sont plus totalement de nos jours; l'auteur ne l'ignore pas, et son chapitre sur le « degré de compréhension de la liturgie par les peuples de rite oriental » le souligne. Il en ressort qu'en bien des cas la langue liturgique n'est pas accessible au peuple; aux indications de l'auteur, ajoutons que l'Arménien ne comprend pratiquement rien de sa liturgie; le Chaldéen, qu'il connaisse le chaldéen vulgaire (soureth) ou non, — contrairement à ce que pense l'auteur, de nombreux Chaldéens ignorent totalement le soureth, — ne comprend pas le syriaque liturgique; il en saisit quelques mots comme le Français moyen comprend le latin... Il en est de même pour le Jacobite et le Syrien occidental; il est vrai que ce dernier rite admet l'arabe, mais d'une façon très limitée. Les Chaldéens, restés fidèles au syriaque, sont hostiles à l'introduction de la langue arabe. En tous ces cas, le principe oriental se trouve donc batttu en brèche : on reste attaché à la langue « nationale », même lorsqu'elle n'est plus comprise par l'ensemble des fidèles. De ce fait, la liturgie, si elle remue encore les sensibilités en certaines occasions, n'est plus un enseignement; elle n'est plus la prière d'un peuple qui y exprime toute son âme. On conserve pieusement ce monument du passé, on n'en vit plus. Un signe non équivoque de cet abandon de la liturgie, c'est la prolifération des dévotions extra-liturgiques et le succès qu'elles recueillent; dans tout le Moyen-Orient, les confréries abondent; les exercices du Chemin de croix, du mois de saint Joseph, du mois de Marie, du

mois du Sacré-Cœur, du mois du Rosaire attirent la masse des fidèles, aux dépens du « Sapra » et du « Ramcha », qui sont devenus une « spécialité cléricale ». Ces dévotions modernes ne doivent-elles pas leur succès précisément au fait qu'elles se font entièrement dans la langue vivante ? Il est assez curieux de constater ce durcissement oriental dans l'usage liturgique des langues mortes, au moment où l'Occident souhaite, par rapport au latin, la souplesse qui fut la discipline orientale habituelle.

On ne saurait résumer tout ce livre. On en conseille chaudement la lecture aux prêtres, aux séminaristes; ils en tireront grand profit, avec une connaissance plus exacte des rites orientaux; quelques développements historiques auraient pu être allégés, mais ils sont si peu connus qu'on sait gré à l'auteur de nous les avoir donnés ici; son information, en des domaines très variés, se révèle être de première main; sans doute, pourrait-on chicaner sur quelques chiffres avancés à la page 22 [1]; avec l'auteur, on souhaite une concession plus large de la langue vivante dans la liturgie; on souhaite que les rites orientaux comprennent que ce serait une plus grande fidélité à leur passé de célébrer leurs liturgies dans la langue vivante de leur peuple, pour le plus grand profit de leurs fidèles, pour l'enseignement des non-chrétiens qui les entourent.

I.-H. Dalmais.

Le saint Sacrifice de la messe, expliqué par Dom Gaspar Lefebvre, films fixes en couleurs. C. 8204 (dessins) : I. *Le rôle de la messe dans le drame de la Rédemption.* — C. 8205 et 8206 (photographies en couleurs) : II. *Les cérémonies de la messe basse.* Aux Éditions du Berger, Paris, 1955.

Voici un bel effort de catéchèse liturgique, soutenu par un livret de quarante pages en texte serré, dû à Dom Gaspar Lefebvre, qui constitue à lui seul un excellent exposé dont pourront s'aider catéchistes et prédicateurs, qu'ils se servent de films ou non.

La première bobine est un exposé général de théologie biblique et liturgique sur l'institution de la messe et, notamment, ses origines et sa signification pascales. Certes, il est excellent de ne pas laisser croire aux fidèles que la messe est une simple suite de pieuses prières et de gestes harmonieux, et de leur apprendre qu'elle est un ample mystère, qui occupe une place centrale dans l'économie du salut. Mais on se demande si on a trouvé ici le vrai moyen d'initier les enfants à ces réalités complexes. La suite des projections donne l'impression d'une série assez décousue de scènes dont les unes sont historiques, les autres rituelles, les autres symboliques, d'autres même dogmatiques, dont l'enchaînement apparaît mal. Sans doute le texte

1. Voici quels sont les chiffres habituellement proposés : Nestoriens, 30.000; Chaldéens catholiques, 100.000; Syriens monophysites en Syrie et Iraq, 70.000; Syriens catholiques, 60.000.

de Dom Lefebvre explique très bien tout cela, mais la pédagogie du film fixe s'accommode-t-elle d'une aussi grande masse d'explications verbales, sous lesquelles l'intuition concrète risque de disparaître ? Ajoutons (et nous donnons ici l'opinion d'un groupe d'éducateurs qui ont vu le film avec nous) que les dessins en couleurs de cette première partie sont d'une indigence pénible.

En revanche, les photos de Fortier, qui occupent les deuxième et troisième bobines, sont de toute beauté. Elles ne font que présenter les attitudes du prêtre et les accessoires de la messe basse : on pourrait objecter qu'il est aussi simple de les voir en réalité; mais les photos ont tant de relief et d'éclat, les gestes sont si bien surpris au moment le plus caractéristique, le cadrage dépouille si bien l'essentiel des détails inutiles que la projection de ces deux films a, par elle-même, sans parler du commentaire qui doit l'envelopper, une grande valeur pour la catéchèse liturgique.

Le peuple chrétien est montré à son arrivée et à son départ et recevant la communion. On aurait souhaité le voir plus souvent, ne serait-ce que pour enseigner aux spectateurs les principales attitudes liturgiques des fidèles et pour éviter que la messe ne fasse trop figure d'exercice de piété privée. Mais ces lacunes seront facilement comblées par le reste de l'enseignement et surtout de la pratique liturgique.

A.-M. R.

Ouverture, en novembre 1956, de

l'INSTITUT SUPÉRIEUR DE LITURGIE

sous le patronage de S. Exc. Mgr Joseph Martin, archevêque présidant la commission épiscopale de pastorale et de liturgie, de l'abbaye du Mont César et du Centre de Pastorale liturgique.

*
* *

De nombreux évêques ou directeurs d'études, en France et dans le monde entier, ne savaient où envoyer leurs sujets destinés à devenir professeurs de liturgie ou directeurs de centres de pastorale liturgique, afin de leur assurer une formation méthodique et approfondie comme celle qu'on peut procurer aujourd'hui à un professeur d'Écriture sainte, par exemple.

Cette lacune sera comblée dès la rentrée universitaire de 1956-1957 par la fondation, à Paris, de l'*Institut supérieur de Liturgie*. Cet institut se rattache à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris.

Directeur : Dom Botte, o.s.b., de l'abbaye du Mont César.

Sous-directeur : R. P. P.-M. Gy, professeur de liturgie aux Facultés théologiques du Saulchoir.

Secrétaire : M. l'abbé Pierre Jounel, du C.P.L.

*
* *

Conditions d'admission et sanction des études :

Pour être admis à préparer le *diplôme supérieur d'études liturgiques*, les étudiants devront posséder au préalable la licence en théologie; le diplôme pourra être obtenu après deux ans de scolarité à l'Institut, un examen sur les matières enseignées et la présentation d'une thèse. Les étudiants ne remplissant pas les conditions nécessaires pour obtenir le diplôme supérieur pourront obtenir, après deux ans de scolarité, un *certificat d'études liturgiques* après avoir passé avec succès l'examen correspondant aux matières enseignées pendant les deux années. Il sera éventuellement possible de répartir la scolarité et les examens sur trois ans au lieu de deux.

*
* *

Programme d'enseignement.

A titre provisoire, les cours de l'Institut supérieur de liturgie auront lieu pendant le premier semestre de l'année universitaire,

soit de novembre à la mi-février. L'enseignement sera réparti de la façon suivante.

1° *Cours général d'introduction à la liturgie* (R. P. Gy, o.p., asssisté de M. l'abbé Jounel et du R. P. Dalmais, o.p.) : en 1956, *Introduction générale et méthode de la science liturgique* (une heure par semaine pendant tout le semestre). *Les origines liturgiques* (une heure par semaine pendant tout le semestre). N. B. : la deuxième année, le cours général comprendra : en première heure, *Histoire de la liturgie latine;* en deuxième heure, *Notions générales sur les rites orientaux.*

2° *Séminaire et initiation au travail sur les sources* (par le professeur d'introduction à la liturgie; une heure par semaine pendant tout le semestre).

3° *Cours spéciaux*, sous forme de séries de trois leçons en une semaine, ou de six leçons en deux semaines. Sont prévues pour 1956-1957 les séries suivantes, toutes de six leçons : Dom B. Capelle, abbé du Mont-César, *La messe romaine;* Dom B. Botte, directeur de l'Institut, *Les rites du baptême;* M. l'abbé A. Chavasse, professeur à la Faculté de théologie de Lyon, *Le sacramentaire gélasien ancien;* R. P. L. Bouyer, professeur à la Faculté de théologie de Paris, *Parole et Rite;* M. le chanoine A.-G. Martimort, directeur du C.P.L., *Pastorale et histoire des rubriques;* R. P. A. Raes, s.j., professeur à l'Institut pontifical oriental, *Liturgies orientales;* R. P. J. Gelineau, s.j., sur la *musicologie liturgique.*

4° *Cours à option.*

Les étudiants se préparant au diplôme supérieur devront en outre suivre, au choix, deux des cours inscrits sur une liste qui sera établie ultérieurement, et comprenant des cours enseignés à la Faculté de théologie, à l'Institut catéchétique et à l'Institut grégorien, lesquels se trouvent spécialement utiles à une formation liturgique. Pour les deux cours à option ainsi choisis les étudiants devront passer l'examen correspondant.

*
* *

Frais d'inscription.

Pour le cours général ..... 2.000 francs.
Pour chaque série de six cours..... 300 francs.

A quoi il faut ajouter les frais de bibliothèque et d'assurances demandés à tout étudiant de l'Institut catholique. Les inscriptions sont reçues au Secrétariat de l'Institut catholique.

Demandes de renseignements au *Secrétariat de l'Institut supérieur de Liturgie*, 11, rue Perronet, Neuilly-sur-Seine (Seine). Téléphone : SAB. 89-37.

LIVRES REÇUS

Born (A.) : *Misa dialogada.* Buenos-Aires, Sociedad San Gregorio, 1955; 42 p. (Coll. « La Iglesia Orante », VIII).

Born (A.) : *La santa Confirmacion.* Buenos-Aires, Sociedad San Gregorio, 1955; 23 p. (Coll. « La Iglesia Orante », II).

Born (A.) : *El santo Bautismo.* Buenos-Aires, Sociedad San Gregorio, 1955; 26 p. (Coll. « La Iglesia Orante », I).

Charmot (F.) : *Les exercices spirituels de saint Ignace avec Marie médiatrice.* Retraite de huit jours. Toulouse, Apostolat de la prière, 1956; 144 p.

Die Feier der Karwoche. Le mystère pascal, les offices de la Semaine sainte. Alsatia, 1956; 176 p. (Office de pastorale et de liturgie du diocèse de Strasbourg).

Fiches pour les offices de la Semaine sainte et pour la Vigile pascale. Lille, Office des catéchismes, 1956; 8 pochettes (Commission diocésaine de pastorale liturgique et Grand Séminaire de Lille).

De Goede Week. Bijvoegsel bij het Volksmisboek. Hekelgem, 1956; 142 p.

Guerre (R.) et Zinty (M.) : *Des prêtres pour la jeunesse ouvrière.* Paris, Éd. ouvrières, 1956; 144 p.

Guyot (Mgr) : *Mystère de Pâques et vie chrétienne,* lettre pastorale, Carême 1956. Coutances, Éd. Notre-Dame, 1956; 32 p.

L'Église, l'histoire du salut (Programme national : classe de seconde, 3e éd. refondue). Paris, Lethielleux, 1955; 393 p. (Cours d'Instruction religieuse des Écoles Chevreul pub. sous la dir. de Ch. Baumgartner, s. j.).

Julliot (H. de) : *Mystères du Temporal.* Paris, Spes, 1956; 135 p.

Maertens (Dom T.) : *Au cœur de notre pastorale : la Semaine sainte.* Bruges, Abbaye de Saint-André, 1956; 142 p. (Pastorale et Liturgie, 21).

Maertens (Dom T.) : *Schémas de pastorale biblique pour l'Avent et le Carême.* Bruges, Abbaye de Saint-André, 1955; 156 p. (Coll. de Pastorale liturgique, 19).

Mappus (F.-X.) : *Nouveau cérémonial de la Semaine sainte à l'usage du diocèse de Strasbourg.* Strasbourg, 1956; 40 p.

Meinertz (M.) : *Begegnungen in meinem Leben.* Münster, Aschendorff, 1956; 68 p.

Messes et offices propres au diocèse de Grenoble. Tours, Mame, 1955; 203 p.

Mystères chrétiens et action jociste. Avent-Épiphanie, préface de Mgr Bejot. Paris, Éd. ouvrières, 1955; 260 p.

Pidoux de la Maduère : *Ayez confiance.* Paris, Spes, 1956; 96 p.

Nouveaux offices de la Semaine sainte avec chant grégorien et signes rythmiques. Latin-français. Paris-Tournai-Rome, 1956; 125 p.

Prudence (C.) : *L'art de choisir sa vocation.* L'adolescence chrétienne. Paris, Éd. du Levain, s. d.; 128 p.

Queinnec (A.) : *Saint Yves.* Paris, Bonne Presse, 1956; 40 p.

La Règle de saint Benoît. Trad. des Pères Bénédictins de Corbières. Le Bouveret, Prieuré Saint-Benoît de Port-Valais, 1955; 208 p.

Roberts (T. D.) : *Réflexions sur l'exercice de l'autorité.* Trad. de l'anglais par Henri Lemaître. Paris, Éd. du Cerf, 1956; 240 p.

Rodemaco (P.) : *Prions chaque jour,* à l'usage des enfants et des adolescents. Paris, Éd. du Levain, 1955; 90 p.

La Semaine sainte. Supplément à l'*Ordo* de Grenoble pour 1956; 32 p.

La Semaine sainte. Introduction de S. Exc. Mgr l'évêque, Coutances, Éd. Notre-Dame, 1956; 120 p.

Tertulliani De oratione et de Virginibus Velandis. Utrecht, Spectrum, 1956; 60 p. (Stromata Patristica et Mediaevalia, IV).

Tiberghien (Mgr) : *La médecine.* Paris, Éd. du Levain, s. d.; 72 p. (Regroupements chrétiens dans les sciences et dans les arts).

Tonquédec (J. de) : *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien.* Paris, Lethielleux, 1955; 135 p. (Centre d'études Laënnec).

Visser't Hooft (W. A.) : *Notre tâche œcuménique à la lumière de l'histoire.* Genève, 1955; 16 p.

Le gérant : Claude Roguet, 29, Bd de la Tour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 6-1956.